LIBRARY OF PRINCETON
SEP 16 1901
THEOLOGICAL SEMINARY.

BS1196
.5.F2S2

Das

Passah-Mazzoth-Fest

nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung
und seiner innerpentateuchischen Entwicklung im Zusammenhange
mit der israelitischen Kultusgeschichte

untersucht

von

Rudolf Schaefer,
Licentiaten der Theologie.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1900.

„Wenn die israelitische Überlieferung auch nur möglich ist, so wäre es thöricht, ihr eine andere vorzuziehen."

Wellhausen (Komp. d. Hexat. S. 346).

„Es ist die gefährliche Aufgabe des Forschers, das wahre Leben der Geschichte wieder zu wecken durch sorgfältige Beachtung der Zeichen jeder andauernden Entwicklung, und das schwache Sternenlicht, das von einzelnen Punkten aus durch die Dämmerung dringt, mit Anstrengung des Auges zur deutlicheren Erkenntnis ihrer dunkleren Umgebung zu benutzen."

Reuß (Gesch. d. Heil. Schriften Alt. Test. S. 208).

„Daß die Reihe J E D HG PC ein richtiges Bild von der Aufeinanderfolge der pentateuchischen Quellen giebt, so wie diese sich auf dem Wege der Analyse herausstellen, halte ich für unumstößlich, aber für ebenso unumstößlich, daß HG und PC auf alten, in die mosaische Zeit zurückreichenden Grundlagen ruhen."

Franz Delitzsch (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1888, S. 227).

Vorrede.

Die vorliegende Untersuchung bitte ich als ersten Teil meiner im gleichen Verlage 1897 erschienenen Schrift über „das Herrenmahl" ansehen zu wollen. Hatte ich dort nachgewiesen, daß Jesus das Herrenmahl in unmittelbarem äußeren und inneren Anschluß an das legitime Passahmahl gefeiert und gestiftet hat, das Herrenmahl geschichtlich also nur vom Passahmahl aus verstanden werden kann, so wurde ich ganz von selbst auf eine Untersuchung des Passah-Mazzoth-Festes geführt. Eine Untersuchung desselben nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung und geschichtlichen Entwicklung halte ich gerade gegenüber der über diese Frage herrschenden Anschauung für nötig.: die von der Graf-Wellhausenschen Schule vertretene ist meiner Meinung nach nicht mehr haltbar.

Die Untersuchung selbst hat mich in vielen Punkten zu Ergebnissen geführt, die von den modernen, aber auch den traditionellen Ansichten abweichen: ich bin daher auf Widerspruch gefaßt und sehr zufrieden, wenn sie die anerkennende Beurteilung erfahren sollte, die neben andern Recensenten z. B. Heinrich Holtzmann (Deutsche Litteraturzeitung 1897, Nr. 38) in so freundlicher Weise dem „Herrenmahl" hat zu teil werden lassen, daß ich es mir „nicht leicht gemacht, genaue Kenntnis von den Versuchen, die Sache in ein neues Licht zu rücken, genommen und mich um Auseinandersetzung mit andern Ansichten redlich bemüht habe, aber auch sachlich zuweilen Positionen vertrete, die von den Neueren zu rasch aufgegeben worden sind".

Sollte manchem der Umfang meines Buches zu groß erscheinen wollen, so bitte ich, doch auch erwägen zu wollen, daß eine solche Untersuchung nur im Zusammenhange mit der ganzen Entwicklungsgeschichte des israelitischen Kultus geführt werden kann, da sie ja einem der wichtigsten Teile des Gesamtproblems gewidmet ist. Durch verschiedenen Druck habe ich Neben- und Voruntersuchungen von der Hauptuntersuchung zu scheiden gesucht. Zur geschichtlichen Entwicklung, die das Passah-Mazzoth-Fest genommen hat, gehört natürlich auch diejenige, die nach dem Abschluß des Pentateuchs eingetreten ist, deren Quellen bei Philo, Josephus, den Talmuden, dem Neuen Testament, den Essäern, Samaritanern und endlich in der sogenannten Pesach-Haggada vorliegen. Auch die Darstellung dieser *nachpentateuchischen* Entwicklung liegt druckfertig vor. Da sie aber des aktuellen Interesses entbehrt, wird man es billigen, wenn ich mich auf die *innerpentateuchische* Entwicklung beschränkt und über den *vorpentateuchischen* Ursprung dieses Festes einige Vermutungen geäußert habe, soweit das hier ganz dürftige Quellenmaterial es zuließ.

Nachdem die ersten Bogen schon gedruckt waren, wurde ich von Herrn Pfarrer Dr. Jeremias auf Analogieen aus dem babylonisch-assyrischen Kultus freundlichst aufmerksam gemacht, daher ich das S. 32 f. gefällte Urteil erst am Schlusse S. 345 f. ergänzen und teilweise auch berichtigen konnte. Auch an dieser Stelle spreche ich meinem verehrten Freunde für seine gütigen Beiträge meinen herzlichsten Dank aus. S. 278 bitte ich zu verbessern in der Überschrift (statt: des Festes) *des Textes*.

Cöslin.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorrede IV

Einleitung. Aufgabe und Methode der Untersuchung . . . 1

Erster Teil. **Die vormosaische Grundlage des Passah-Mazzoth-Festes.**

1. Die Notwendigkeit dieser Voruntersuchung 14
2. Das Verhältnis des Jahvismus zu den Naturreligionen des Altertums 15
   Philo und Josephus. — Die Kirchenväter. — Spencer, seine Anhänger und Gegner. — Ältere und neuere Symbolisten. — Die gegenwärtigen Ansichten.
3. Der Ursprung des Passah-Mazzoth-Festes 18
   Spencer. — Vatke. — Baur. — v. Bohlen. — v. Lengerke. — H. Ewald. — George. — Robertson Smith — Wellhausen und seine Schule.
4. Die Angaben des Exodus über das vormosaische Passahfest . 25
5. Passah und Beschneidung 29
6. Ergebnis der Voruntersuchung 32

Zweiter Teil. **Die pentateuchischen Passah-Mazzoth-Gesetze.**

7. Die pentateuchischen Quellenschriften im allgemeinen . . 34
8. Der Ausgangspunkt der Untersuchung 36

Das Passah-Mazzoth-Fest nach dem Bundesbuche. B.

9. Der Text seiner Festgesetze. Exod. 23, 14—19 40
10. Seine Integrität 41
11. Das Mazzothgesetz des Bundesbuches 47
12. Seine Bedeutung 60
13. Seine Beobachtung bis zur Reichstrennung 70
    a) Die vorkönigliche Zeit 70
    b) Die Zeit Sauls und Davids 80
    c) Die Zeit Salomos 80
    d) Die Zeit Jerobeams I. und Rehabeams 82
14. Der Ursprung des (Passah-)Mazzoth-Festes und -Gesetzes des Bundesbuches ist mosaisch 86
15. Die Passah-Mazzoth-Feier in Gilgal 89
16. Ergebnis der bisherigen Untersuchung 93
17. Die Existenz weiterer mündlicher mosaischer Thoroth neben der kultischen Thora des Bundesbuches 94

Das Passah-Mazzoth-Fest nach der jahvistischen Schrift. J.

18. Der Text ihrer Festgesetze. Exod. 34, 18—25 . . . 101
19. Seine Integrität und sein Verhältnis zum Bundesbuch . . 103
20. Zusammenfassung 112

Das Passah-Mazzoth-Fest nach dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerke. JE 114

21. Der Text seines Passah-Mazzoth-Gesetzes und der Erzählung von dem Ursprunge und der Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes. Exod. 12, 21—27, 29—36, (37?), 38—39, (42?) Exod. 13, 3—16 116
22. Sein Verhältnis zum Bundesbuch (Exod. 22, 28—29; 23, 14—19a), J (Exod. 34, 18—25) und D (Deut. 16, 1—8. 16. 17) 121
23. Die Geschichtlichkeit der Angaben von JE in Exod. 12 und 13 133
24. Das Passah-Mazzoth-Gesetz von JE und sein Verhältnis zu dem in B und J 136
25. Die Bedeutung der Passah-Mazzoth-Gebräuche bei JE . . 151
26. Der Ursprung des Passah-Mazzoth-Gesetzes nach JE . . 162
27. Seine Beobachtung von der Reichstrennung bis Josia . . 164
Die geschichtlichen Bücher. — Die älteren Propheten: Amos. — Hosea. — Jesaia. — Sacharja 12—14 (9—11). — Micha. — Zephanja. — Nahum.
28. Die hiskianische Passah-Mazzoth-Feier 176
29. Zusammenfassung 182

Das Passah-Mazzoth-Fest nach dem Urdeuteronomium. D.

Die Vorfragen.

30. Die Verbindung des Urdeuteronomiums mit der josianischen Kultusreform 186
31. Die Abfassungszeit des Urdeuteronomiums 192
32. Charakter und Verfasser des Urdeuteronomiums . . . 199
33. Der Text des Passah-Mazzoth-Gesetzes von D. Deut. 16, 1—8. 16. 17 200
34. Seine Integrität 202
35. Das Passah-Mazzoth-Gesetz in D und sein Verhältnis zu denen von B, J und JE 204
36. Die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes bei D . . . 220
37. Der Ursprung des deuteronomischen Passah-Mazzoth-Festes und -Gesetzes 223
38. Seine Beobachtung von der Zeit Josias bis zum babylonischen Exil 225
Die josianische Passah-Mazzoth-Feier. — Jeremia. — Der Psalter. — Klagelieder Jeremiä.
39. Zusammenfassung 240

Das Passah-Mazzoth-Fest nach der priesterlichen Schrift. P.

40. Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von P. Allgemeine Übersicht 243

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen des priesterlichen Heiligkeitsgesetzes. Ph.

41. Der Text. Lev. 23, 4—8 (9—14) 244
42. Sein Verhältnis zu denen von B, J, JE, D, Pg und Ps . 245
43. Ihr Verhältnis zu Ezechiel 45, 21—24 263
44. Zusammenfassung 266

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen der priesterlichen Grundschrift. Pg.

45. Ältere und neuere Quellenscheidung innerhalb Exod. 12, 1—20 269
46. Der Text der Passah-Mazzoth-Bestimmungen. Exod. 12, 1—20, 28, 51; 13, 1—2 273
47. Seine Integrität 278
48. Ihr Verhältnis zu denen von B, J, JE, D, Ph und Ps . 290
49. Zusammenfassung 302

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen in den sekundären Schichten der priesterlichen Schrift. Ps.

50. Der Text. Exod. 12, 40—41, 43—50; Num. 9, 1—14; 28, 16—25 304
51. Ihr Verhältnis zu denen bei Ph, Pg und Ezechiel . . 308
52. Die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes bei P . . . 317
53. Der Ursprung der Passah-Mazzoth-Gesetze der Priesterschrift . 325
54. Ihre Beobachtung von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Makkabäerzeit 536—140 330
Der Bericht über die hiskianische Passah-Mazzoth-Feier in seinem Verhältnis zu P. — Der Bericht über die josianische Passah-Mazzoth-Feier in seinem Verhältnis zu P. — Die esranische Passah-Mazzoth-Feier im Jahre 515. — Jes. 40—66. — Haggai. — Sacharja 1—8. — Maleachi. — Joel. — Der Psalter. — Die Bücher der Makkabäer.
55. Zusammenfassung 341

Schluß. Kurze Zusammenfassung der Hauptergebnisse . . . 345

Einleitung.

Aufgabe und Methode der Untersuchung.

Gerade die kultische Gesetzgebung wie die Feste des Volkes Israels haben mit in erster Linie der neueren, von de Wette[1]) begründeten alttestamentlichen Kritik zu dem ihrer Ansicht nach vollgültigen Beweise für ihr Grunddogma gedient, daß die mosaischen Institutionen nicht das Erzeugnis eines Geistes und eines Zeitalters sein können und sind, sondern vielmehr als der Niederschlag einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung aufzufassen sind, deren beherrschendes Princip wie einzelne Stadien und Phasen sie überzeugend nachgewiesen zu haben den Anspruch macht.

In diesen religions- und kultusgeschichtlichen Untersuchungen hat das Passah-Mazzothfest immer eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Das erklärt sich unschwer daraus, daß über den Ursprung, die Bedeutung und die Feier gerade dieses Festes sehr eingehende, jedenfalls vollständigere Nachrichten als über die beiden andern in den älteren legislativen Teilen des Pentateuch mit ihm immer zusammengenannten Feste sich finden. Dazu kommt, daß gerade in den ältesten Quellenschriften des Pentateuchs, die die neuere Kritik mit ziemlicher Sicherheit herausgearbeitet und nachgewiesen zu haben beansprucht, dem Bundesbuch, dem Jahvisten und Elohisten oder doch dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerke dem Passah-Mazzothfeste im Gegensatze zu den beiden andern Jahresfesten unleugbar ein geschichtlicher Ursprung und eine hervorragende nationale wie religiösfundamentale Bedeutung beigelegt wird, die zu der Entwicklungstheorie der neueren verneinenden Kritik nicht stimmen will und daher auch ganz besonders

[1]) Seine hierhergehörigen Schriften sind: Dissert. critica-exegetica, qua Deuteron. a prior. Pentateuchi libr. diversum aliis cujusd. recentioris auctoris opus esse demonstr. 1805. Beiträge zur Einl. ins Alte Test. Bd. I, 1806. Bd. II, 1807. Gegen ihn schrieben G. W. Meyer, Apologie d. geschichtl. Auffassung d. histor. Bücher d. A. T. im Gegens. gegen d. bloß mythische Deutung des letzteren, 1811; K. G. Kelle, Vorurteilsfreie Würdigung der mos. Schriften, als Prüfung der de Wetteschen Kritik mosaisch. Geschichten, 1811.

dieses Umstandes wegen ihren schärfsten Widerspruch erfahren hat. So oft nun auch die alttestamentliche Apologetik sich bemüht hat, die kritischen Ergebnisse zu entkräften und abzuweisen, so sind diese Bemühungen entweder von nur vorübergehendem Erfolge oder gar von gänzlichem Mißerfolge begleitet gewesen, so daß die neukritische Schule auf alttestamentlich wissenschaftlichem Gebiete das Feld beherrscht und ihre führende Stellung noch immer behauptet.

Diese von vielen beklagte Thatsache findet ihre Erklärung darin, daß die Religionsgeschichte Israels an und für sich in ihren verschlungenen, zum Teil nicht mehr ganz erkennbaren Wegen, die ihre Entwicklung eingeschlagen hat, der wissenschaftlichen Erforschung viele schwer zu lösende Probleme nicht nur darbietet, sondern geradezu aufnötigt. Außerdem ist ganz unleugbar, daß die *vorexilische* religionsgeschichtliche Entwicklung Israels ganz besonders mit den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes und den mosaischen Anschauungen überhaupt keineswegs harmoniert, wie sich denn ja auch durch die geschichtlichen wie prophetischen Bücher des Alten Testaments wie ein roter Faden die große Klage zieht, daß das Volk die Gesetze Moses nicht gehalten habe, und erst in der *nachexilischen* Zeit, als das Volk Israel die furchtbare Erfahrung der Deportation gemacht und die Vernichtung des Volksbestandes erlebt hatte, werden Religionsgeschichte und Religionsgesetz annähernd konform, oder es macht sich in der mit unverkennbarer Energie durchgeführten Anwendung der Thora auf alle Lebensverhältnisse des Volkes wie des einzelnen doch wenigstens das mit ziemlichem Erfolge gekrönte Bestreben deutlich geltend, diese Konformität von Lebensführung und Befolgung des von den Vätern überlieferten und durch die Nachkommen bis ins einzelne ausgebauten Gesetzes durchzusetzen.

Den Ergebnissen der alttestamentlichen Kritik haben sich weitaus die meisten bedingungslos angeschlossen, viele mit allerlei Vorbehalten gefügt und nur wenige entschieden widersprochen.[1])

---

[1]) Keil, Adolf Zahn, Rupprecht, Stosch, Hoelemann (Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte, 1862). Großrau, Kommentar zur Genesis, 1887. Böhl (Dogmatik, 1887. Vgl. König, Einleitung in das Alte Test., 1893). Green (Moses and the prophets. 1883. Die Feste der Hebräer u. s. w., 1894) und die Litteratur bei Delitzsch, Die nordamerik. pentateuchkr. Essays, Zeitschrift für kirchl. Wissensch., 1888, S. 223—232 und bei Ad. Zahn, Das Deuteronomium. 1890. S. 2—4; dazu neuerdings: Lex Mosaica u. s. w. aus dem Engl. von Th. A. Fischer, Green, Die höhere Kritik des Pentat. aus dem Engl. von O. Becher. Hoedemaker, Der mos. Urspr. d. Gesetze in d. Büchern Exod., Lev. und Num. ins Deutsche übertr. v. Schulte-Bunert, 1897.

Es hat sich nun aber die Verteidigung ihre so mühevolle aber keineswegs hoffnungslose Aufgabe selbst dadurch sehr erschwert, daß sie einen verhängnisvollen Fehler in der Methode des Gegenbeweises gemacht hat. Fast alle Apologeten auf dem Gebiete der pentateuchischen Frage von Ranke[1]) und Hengstenberg[2]) an, um nur die hervorragendsten aus älterer Zeit zu nennen, mit deren Mitteln die heutige Apologetik bewußt oder unbewußt zum großen Teil noch arbeitet, bis auf die neusten, Adolf Zahn,[3]) Eduard Rupprecht,[4]) und Georg Stosch[5]) haben entweder von der zweifellosen Voraussetzung der Einheit und Authentie des Pentateuchs die kritischen Ergebnisse bekämpft, also eine Position zur Basis ihrer Verteidigung gewählt, die seit langem von den Gegnern aufs entschiedenste bestritten war und wird, oder sich doch gleich die allerdings höchste und letzte Aufgabe (von ihrem Standpunkte aus) gestellt, die Authentie des ganzen Pentateuch mit den wenigen von ihm selbst an die Hand gegebenen Ausnahmen zu beweisen, welcher Erweis dann ja freilich, wenn er gelingt, die völlige Niederlage der Gegner zur Folge haben würde und müßte. Damit haben sie aber eine Aufgabe gewählt, deren Lösung bei allen anerkennenswerten Anstrengungen ihnen trotz ihrer gegenteiligen Versicherung teils nicht völlig gelungen, teils gänzlich mißlungen ist, welches Urteil ich auch gegenüber dem von Adolf Zahn:[6]) „Die Arbeiten von Green, James, Robertson, Rupprecht, Zahn, Bender, Greve, Beyer und Hoedemaker genügen vollkommen, um den Wahn der Kritik für die Aufrichtigen zu zerstören," aufrecht erhalte. Es gilt vielmehr das von Oettli[7]) über Lex Mosaica und Nösgens Abhandlung: Die Aussagen des Neuen Testaments über den Pentateuch (1898) Gesagte: „Was sie erweisen sollen, setzen sie durchweg voraus (nämlich die mosaische Abfassung des

---

[1]) Untersuchungen über den Pentateuch. 2 Bde. 1834 und 1840.

[2]) Authentie des Pentateuch. 2 Bde. 1830 und 1839. Beiträge z. Einl. in d. Alt. Test. 3 Bde. 1831—1839. Vgl. Hävernick, Handb. d. hist.-krit. Einl. in d. A. T. 1836—1849. Weitere Litteratur bei E. Reuß, Gesch. d. Heil. Schrift A. T. (1881) S. 73 ff. und Bleek, Einl. in d. A. T. (4. Aufl. 1878, v. Wellhausen) S. 14—28; S. 55—61.

[3]) Das Deuteronomium u. s. w. 1890. Ernste Blicke u. s. w. 1893. Israelit. u. jüd. Geschichte, 1895 und manche andere.

[4]) Die Anschauung der Schule Wellhausens v. Pentateuch. 1893. Das Rätsel d Fünfbuch. Mose u. s. falsche Lösung. 1894. Des Rätsels Lösung. I, 1896. II, (in zwei Hälften) 1897. Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht. 1897. Wissensch. Handb. d. Einl. in d. A. T. 1898.

[5]) Alttestamentl. Studien: I. Die Entstehung der Genesis. 1896. II. Mose u. die Dokumente des Auszuges. 1897. III. Vom Sinai zum Nebo. 1898. IV. Israels Heldenzeit. 1899. Vgl. Nösgen, Die Aussagen d. N. T. über d. Pentateuch. 1898 und viele andere apologetische kleinere Schriften.

[6]) In der Vorrede zu dem oben citierten Buch von Hoedemaker: Der mos. Ursp. d. Gesetze.

[7]) In der Recension beider Schriften im Theol. Litt.-Ber. (C. Bertelsmann) 1898, Heft 11, S. 406 f. Vgl. die Recension desselben von Rupprechts Wissensch. Handb. d. Einl. in d. A. T. 1898. l. c. 1899. Heft 1, S. 7 ff.

Gesetzes) und anstatt mit offenen Augen wirklich in die unzweifelhaft vorliegenden Probleme einzugehen und die Argumente der Gegner mit unparteiischem Wahrheitssinn zu würdigen, schwebt ihre oberflächliche, in der jüdischen Tradition durchaus befangene Darstellung in allgemeinen Erörterungen über dem Gegenstand, mit Voraussetzungen und Folgerungen, die auf keinen den geringsten Eindruck machen, der nicht von vornherein von der Richtigkeit ihrer These überzeugt ist." „Er (Nösgen) will den Herrn Christus zum Zeugen dafür machen, daß die pentateuchische Gesetzgebung nicht bloß unter göttlicher Leitung in der Geschichte geworden, sondern simul und semel abgefaßt, einheitlich und überall gleichwertig sei, daß der pentateuchischen Geschichtserzählung nicht nur im höheren Sinne Wahrheit, sondern überall der Charakter eines Protokolls der Vorgänge zukomme, und daß Mose der Verfasser des ganzen Pentateuchs sei. Das sind längst abgethane Mißverständnisse, die dem offenkundigen Thatbestand des Pentateuchs ins Gesicht schlagen und der Wahrheit keinen Dienst leisten." Vgl. Grau, Was bleibt vom Alten Testament? 1891, besonders S. 9 ff., 21 f.

Endlich ist es bis jetzt nicht gelungen, der inneren Geschlossenheit der modern kritischen Gesamtanschauung[1]) eine gleich geschlossene gegenüberzustellen, die die vorliegenden Probleme befriedigender löst.

Das hat nun zwar Klostermann in seiner Abhandlung: „Der höhere Ausgangspunkt für die künftige Pentateuchkritik" (Neue kirchl. Zeitschr. III (1892), S. 421—458) versucht. Aus der Stellung des Deuteronomiums im Pentateuch schließt er, „daß das jetzige Deuteronomium die in die Sprache des zuendegehenden siebenten Jahrhunderts übersetzte Umarbeitung der viel älteren unter Josia gefundenen Urkunde, das letzte der in den Pentateuch aufgenommenen Stücke ist" (vgl. Holzinger, Einl. in d. Hexat. S. 86). Da nun dieses Buch mit dem Tetrateuch eng zusammenhängt, so will er vom Deuteronomium aus rückwärts den ganzen Pentateuch als ein einheitliches Schriftwerk erweisen. Nach ihm gab es schon in Altisrael Schriften, in denen Offenbarungsworte und Gesetzesbestimmungen enthalten waren, die den Ältesten bei der Rechtsprechung dienten, Kultusbestimmungen für Priester und Leviten u. s. w. Nach der Besitznahme Kanaans las man aus diesen

[1]) Einen authentischen Bericht über die Entwicklungsgeschichte der Kritik des Pentateuch hat Abrah. Kuenen in der Theol. Tijdschr. IV (1870), S. 396—425; XIX (1885), S. 491 bis 530; XXII (1888), S. 15—57 gegeben, womit zu vergleichen: Bleek-Wellhausen, Einl. in d. A. T. S. 609—629; Holzinger, Einleitung in den Hexateuch. 1893. S. 25—70, Cornill, Einl. in d. A. T. 1892. S. 18—27 und Westphal, Les sources du Pentateuque. I. 1885. Eine fast vollständige Nachweisung aller bis 1885 erschienenen Werke und Einzelabhandl. giebt Bissel, The Pentateuch its origin and structure, an examination of recent theories. 1885. S. 410—475: literature of the Pentat. and the related criticism of the Old Test. (über 2000 Nummern).

Gesetzessammlungen allsabbathlich vor, und es war nur natürlich, daß alles, was den Namen des Moses trug, ohne Kritik angenommen wurde und in sie Aufnahme fand. Zum richtigeren Verständnis dieser Gesetzesbestimmungen wurden auch Mitteilungen aus der mosaischen Zeit erforderlich: so entwickelten sich verschiedene Gesetzessammlungen mit zeitgeschichtlichem Kommentar. Seit der Erbauung des Tempels unter Salomo, der sehr bald das Centralheiligtum wurde, fühlte man das Bedürfnis, das zerstreute Material zu sammeln, was die Priesterschaft befriedigte. Die peinliche Genauigkeit, mit der das geschah, um nichts zu verlieren und alles aus der Vergangenheit Überlieferte zu erhalten, hatte zur Folge, daß oft Parallelberichte, die jetzt widerspruchsvoll sind, aufgenommen wurden. So entstand etwa zur Zeit Josaphats der Tetrateuch und Josua, denn das jetzige Deuteronomium war schon in der hiskianischen Periode verloren gegangen. Da der Tetrateuch in vielen Abschriften verbreitet wurde, auch Randglossen in den Text eindrangen, wie auch hier und da Erweiterungen aus lokalen Traditionen, die man nicht gern missen wollte, dem Texte der Abschriften — und oft unabhängig voneinander — einverleibt wurden, auch die Sprache sich änderte und die Zeitverhältnisse andere wurden, so wurden wiederholte Umarbeitungen nötig. Als nun unter Josia das Urdeuteronomium (Deut. Kap. 5 bis Kap. 28) aufgefunden wurde, entsprach es der neuen Zeit nicht mehr. Josia ließ es daher umarbeiten, wobei auch sachliche Eingriffe geschahen, und diese Umarbeitung, die den Schluß des Buches Numeri sehr mitnahm, wurde durch Deut. Kap. 1 bis Kap. 4 mit dem Tetrateuch verbunden und dem Ganzen ein neuer Schluß gegeben (Deut. Kap. 28 ff.). Dafür mußte aber das Buch Josua definitiv vom Tetrateuch losgelöst worden. Leider gingen nun die Normalausgaben dieses umgearbeiteten Werkes verloren in dem Wirrwar der Zerstörung Jerusalems (586). Aus Privatexemplaren stellte dann aber Esra den jetzigen Pentateuch her.

Allein dieser Versuch hat weder die Zustimmung der modernen Kritik noch den der Apologetik gefunden, wie die Beurteilung zeigt, die ihm Ed. Rupprecht (Das Rätsel des Fünfbuches Mose, S. 152 ff., vgl. S. 146 ff.) hat zu teil werden lassen.

Solange also ein in sich geschlossener anderweitiger Lösungsversuch des Gesamtproblems, der den Anforderungen der Wissenschaft wie des Glaubens nicht genügt, noch nicht vorliegt — und auch die neueren Apologeten haben das nicht geleistet — so kann es sich nur darum zunächst handeln, einzelne Punkte der gegnerischen Position, die eine Untersuchung lohnend erscheinen lassen, natürlich immer im Hinblick auf das Ganze, zu erschüttern und den Nachweis zu erbringen, daß die gegnerische Anschauung hierin entweder nicht haltbar ist, oder doch nicht unbedingt notwendig zur Erklärung des Problems zu Grunde gelegt werden muß, vielmehr dasselbe auch auf andere Weise hinreichend und ungezwungen zu lösen ist.

So soll denn hier das Passah-Mazzoth-Fest nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung und geschichtlichen Entwicklung und damit eins der wichtigsten[1]) Probleme der israelitischen Kultusgeschichte untersucht und nachgeprüft werden, ob das Bild, das die Kritik von diesem Feste entwirft, einerseits den geschichtlichen Thatsachen, andrerseits aber auch den Voraussetzungen entspricht, von denen aus es gezeichnet ist.

Daß in dieser Beschränkung eine gewisse Einseitigkeit liegt, ja damit von vornherein die Gefahr, auch zu einseitigen Resultaten zu gelangen, wenigstens nahe liegt, verhehle ich mir nicht: ich hoffe, sie aber dadurch zu vermeiden, daß ich bei der Untersuchung der einen Frage immer den Blick auf das Ganze gerichtet habe, von dem sie nur ein Teil ist, und so das eine Teilproblem immer im Zusammenhange mit dem Gesamtproblem behandele, so daß daher das Resultat meiner Untersuchung weniger einseitig und in dieser Einseitigkeit weniger fraglich sein dürfte, als man befürchten könnte.

Die Lösung meiner Aufgabe denke ich auf einem andern Wege, als bisher geschehen, zu versuchen. Haben die Apologeten von Voraussetzungen aus, die die Gegner ablehnten, die daher von vornherein strittig waren, die Verteidigung versucht, so haben wiederum die Kritiker zu ihrer Darstellung der Kultusgeschichte Israels sich durch eine Kritik und eine daraus resultierende Datierung der Quellen den Weg bahnen müssen, um sich überhaupt ein Fundament für die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung zu schaffen. Indem so jeder Kritiker seine Ergebnisse des Quellenumfanges und der Quellendatierung zur Basis nahm, die der andere anders bestimmen zu müssen glaubte, mußte natürlich auch das jedesmalige Bild der geschichtlichen Entwicklung der Feste ein nach den jeweiligen Voraussetzungen, von denen ausgegangen wurde, auch nach dem Untergrunde, auf den es gezeichnet wurde, verschiedenes sein, ja es mußte kommen und ist geschehen, daß für den einen Kritiker dieselbe Quelle den Anfang der Entwicklung darstellte, die für den andern das Ende derselben bedeutete.

---

[1]) Auch Green sagt (Hebraica bei Rupprecht, Das Rätsel d. Fünfb. Mose. S. 144, vgl. Green, Die Feste der Hebräer S. 31 f.): „Sind die Institutionen des Pentateuchs das Wachstum von Jahrhunderten oder die Gabe eines einzelnen Geistes? Hier muß die Schlacht um die Autorschaft Moses geschlagen werden."

Ich empfinde nun nicht das Bedürfnis, die Hypothesen über den Umfang und die Scheidung wie das Zeitalter der pentateuchischen Quellenschriften um eine zu vermehren, schlage daher keinen von diesen beiden bisher üblichen Wegen ein, sondern wähle einen dritten, der vielleicht am ehesten, jedenfalls am wahrscheinlichsten zum Ziele führen dürfte: ich stelle mich, anknüpfend an den gegenwärtigen Stand der Pentateuch-Frage, auf den Boden der kritischen Anschauungen, ohne deren Richtigkeit damit schon ohne weiteres und von vornherein anzuerkennen, und bediene mich dann des indirekten Beweisverfahrens.

Da nun heute die entwicklungsgeschichtliche Auffassung auch auf dem Gebiete der Kultusgeschichte herrschend und auch von solchen Forschern anerkannt ist, die Gegner der Schule Wellhausens sind, so will ich es versuchen, um es kurz und, wie ich recht wohl weiß, sehr kühn zu sagen, eine Geschichte des Passah-Mazzoth-Festes zu schreiben. Schon George,[1]) Hitzig,[2]) Hupfeld,[3]) Wellhausen[4]) und andere, besonders Müller[5]) haben das vor mir gethan, und wenn das früher, wo die Unsicherheit auf dem Gebiete der Pentateuchkritik so viel größer noch war, schon geschehen ist, wie viel mehr darf jetzt diese Aufgabe erneut in Angriff genommen werden, wo die Quellenscheidung schärfer durchgeführt, und auch die neuere Kritik — allerdings gegen den Widerspruch Dillmanns u. a. wie den einer französischen jungkritischen Schule, die die deutsche Kritik in noch schärferer Geltendmachung der kritischen Prämissen, Principien und Konsequenzen bei weitem übertrifft und nach dem Geständnis der deutschen Kritik überhaupt alles unsicher macht, — das Alter der Abfassung der einzelnen pentateuchischen bezw. hexateuchischen Quellenschriften mit einiger Übereinstimmung wenn auch natürlich nur sehr relativer Sicherheit, so doch jedenfalls die zeitgeschichtliche

---

[1]) Die älteren jüdischen Feste u. s. w. 1835. S. 182–308.
[2]) Ostern und Pfingsten z. Zeitbest. im A. u. N. T. 1837. Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog. 1838.
[3]) Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ex legum mosaicarum varietate eruenda. 4 Hallenser Osterprogramme. I. De Exodi legibus et vera praesertim ritus Paschalis ratione. 1851. II. De festorum orbe in ceteris Pentateuchi libris obvio. 1852. III. De anni sabbathici et Jobelei ratione. 1858. IV. Commentatio, qua festorum memoriae apud rerum Hebraic. scriptores cum legib. mosaic. collatae examinantur. 1865. Vgl. über diese nach H. Ewalds Urteil „höchst verkehrten" Abhandlungen (Altert. S. 447, Anm. 1) Ewalds Jahrbb. d. bibl. Wissensch. IV, S. 131 ff.; IX, S. 257 bis 260. Vgl. auch VIII, S. 223.
[4]) Geschichte des Volkes Israel. 1878. Vgl. Kap. III. Kompos. d. Hexateuch u. d. hist. Bücher d. A. T. 1889.
[5]) Kritischer Versuch über d. Ursprung u. die geschichtl. Entwicklung des Pesach-Mazzoth-Festes. 1883.

Reihenfolge derselben — und das ist die Hauptsache — mit größerer Übereinstimmung, angiebt oder doch angeben zu können glaubt.

Freilich unterliegt die Ausdehnung des Principes der geschichtlichen Entwicklung auch auf die Festgesetze gewissen nicht ganz ungegründeten Bedenken, daher sich auch die nicht der Graffschen Schule angehörigen Forscher auch von Bedeutung so spät und schwer zur Aberkennung desselben auf dem Kultusgebiete entschlossen haben. So wollte Bertheau,[1]) dem es aus der Einheit des Pentateuchs und des Buches Josua unwidersprechlich feststand, daß dieses große geschichtliche Werk einer nachmosaischen Zeit angehört, doch gerade „als Hauptregel für kritische Operationen den Grundsatz festgehalten" wissen, daß „von einer Übereinstimmung der an den verschiedenen Orten vorkommenden (Fest)gesetze auszugehen" sei, und suchte diesen Standpunkt damit zu begründen, daß sich der Grund der Stellung dieser Gesetze an den verschiedenen Orten nachweisen lasse, und daraus sich der jedesmalige Inhalt der Gebote wie das Hervorheben dieser oder jener Seite des Gesetzes ergebe. Von vornherein unterschied er zwischen geschichtlichen und gesetzlichen Bestandteilen des Pentateuchs und hielt, so sehr er einerseits den Hexateuch als nachmosaisch ansah, gerade andrerseits um so mehr den Anspruch, die Sammlung mosaischer Gesetze, obgleich sie jetzt mit den geschichtlichen Abschnitten im Pentateuch verbunden sind, für sich allein als selbständiger Teil des großen Werkes zu betrachten, für unzweifelhaft berechtigt, da die Gesetze älter seien als die geschichtliche Erzählung und außerhalb des jetzigen Geschichtswerkes ursprünglich vorhanden gewesen seien (l. c. S. 50).

Diesen Standpunkt Bertheaus, auf dem, Widersprüche innerhalb der pentateuchischen Festgesetze anzunehmen, er sich am allerwenigsten verstehen konnte, hat die neuere Kritik aller Richtungen seit Gramberg,[2]) Hitzig und Hupfeld längst verlassen und ist dazu fortgeschritten, gerade auch innerhalb der Festgesetzgebung eine stufenweise Entwicklung nachzuweisen, so daß man nun mit Bachmann[3]) nicht mehr so sehr auf die voneinander abweichenden Meinungen der Kritiker über das Alter

[1]) Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze. 1840.
[2]) Krit. Gesch. d. Religionsideen d. Alt. Test. I. Hierarchie u. Kultus. 1829.
[3]) Die Festgesetze des Pentateuchs, aufs neue krit. unters. (1858.) S. 6.

der Quellenschriften, die natürlich dann einen verschiedenen Ausgangspunkt und ein verschiedenes Ergebnis der Untersuchung bedingen, hinweisen und deshalb sich veranlaßt fühlen darf, „die Gesetze über die Feste nach der Ordnung, in welcher sie im Pentateuch uns überliefert sind, einer genaueren Prüfung zu unterwerfen," sondern wohl eher zum Ziele gelangt, wenn man die Richtigkeit der kritischerseits behaupteten Entwicklung der Feste in der Weise prüft, daß man von den kritischen Ergebnissen, die sich eine gewisse Anerkennung errungen haben, ausgeht, ohne sie darum schon für richtig zu halten, und so untersucht, ob diese von ihr gezeichnete Entwicklung wirklich mit den von ihr umschriebenen Quellenstücken und den entsprechenden Zeitverhältnissen, denen sie entstammen, übereinstimmt, also wirklich eine richtige und wahrhaft geschichtliche ist. Und von Entwicklung wird man heute trotz des Widerspruches der Apologeten reden dürfen.

„Daß auf kultischem Gebiete eine Entwicklung stattgefunden hat," sagt Sellin,[1]) „scheint mir gerade das sicherste Resultat der neueren alttestamentlichen Wissenschaft zu sein. Mag man über Einzelpunkte noch so verschieden denken, diesem einen Resultate kann sich heutzutage keiner mehr verschließen: die kultische Gesetzgebung, wie sie durch die jüdische Tradition dem Mose zugeschrieben, kann als Ganzes nie und nimmer von ihm stammen. Natürlich hat schon er seinem Volke kultische Verordnungen gegeben, aber die, die in den Büchern Levitikus bis Deuteronomium enthalten, sind zum größten Teil erst das Produkt einer langen geschichtlichen Entwicklung. Das ist keine von der Phantasie diktierte Behauptung, sondern es folgt aus den klaren, unter sich übereinstimmenden Angaben der ältesten Quellen in den historischen Büchern; es deckt sich übrigens auch vollständig mit der Grundauffassung des Paulus vom Gesetze (vgl. Gal. 3, 18—24)."

Auch König (l. c. S 554 f.) urteilt: „Das Alte Testament selbst zeigt, daß in der göttlich-menschlichen Geschichte Israels die Bundesforderungen eine Geschichte durchlaufen haben und darin nicht ohne Modifikationen geblieben sind: Gen. 1, 28—30; 9, 1—7; 17, 1. 10; der Dekalog Exod. 20, 1—17; dann das Bundesbuch Exod. 20, 22—23, 33; das jehovistische Gesetz Exod. 34, 10—26, das Deuteronomium 2c." „Ebenso lehrt das Neue Testament ausdrücklich, daß Gott in den gesetzlichen Forderungen von Stufe zu Stufe leiten wollte." „Die fortschreitende Entfaltung, welche demnach Gesetz und Evangelium im Alten Testamente selbst und dann im Neuen Testamente gefunden haben, darf aber nun auch nicht bei der Exegese des Alten Testaments verkannt werden. Die faktisch gegebenen Stufen der Offenbarung dürfen vom Exegeten, wenn er sich nicht als ein ungetreuer Haushalter benehmen will, nicht verwischt werden. Daher

[1]) Beiträge zur isr. u. jüd. Religionsgesch. II. Israels Güter u. Ideale. 1897. 1. S. 2. Vgl. König, Einl. in d. A. T. 1893. S. 556 unten.

dürfen die früheren Entfaltungsmomente der Heiligen Schrift nicht nach den späteren ausgedeutet werden. Vielmehr ist jede Stufe in ihrer konkreten Eigentümlichkeit zu belassen, so sehr auch alle Stufen als Sprossen einer aufwärtsführenden Leiter untereinander verglichen werden dürfen und dadurch in ihrer Aufeinanderbeziehung verstanden werden sollen." Weiteres über diesen wichtigen Punkt findet sich bei v. Hofmann, Bibl. Hermeneutik. (1880.) S. 153 f. Volk in Zöcklers Handb. d. theol. Wissensch. I, S. 175 ff. König, Einl. in d. A. T S. 134—144, woselbst auch eine richtige Auseinandersetzung über die Stellung Christi zu Moses u. d. A. T., die so häufig und noch neuestens wieder von Rösgen (Die Aussagen des Neuen Testaments über den Pentateuch. 1898, vgl. die Recension von Oettli im Theol. Litt.-Ber. (Bertelsmann.) 1898. Heft 11, S. 406 f.) gegen eine geschichtliche Auffassung des Alten Testaments ins Feld geführt worden sind. Sehr richtig nennt Oettli l. c. die fortwährenden Behauptungen der Anhänger der Verbalinspiration in Bezug auf diesen Punkt „längst abgethane Mißverständnisse, die dem offenkundigen Thatbestand des Pentateuchs ins Gesicht schlagen und der Wahrheit keinen Dienst leisten". Auch Franz Delitzsch hat sich, seinen früheren Standpunkt aufgebend, für eine Entwicklung der Kultusforderungen ausgesprochen. „Daß die Reihe J, E, D, HG, PC ein richtiges Bild von der Aufeinanderfolge der pentateuchischen Quellen giebt, sowie sich diese auf dem Wege der Analyse herausstellen," sagt er (in seinen Pentateuchkrit. Studien in Zeitschrift für kirchl. Wissensch. 1888, S. 227), „halte ich für unumstößlich, aber für ebenso unumstößlich, daß HG und PC auf alten in die mosaische Zeit zurückreichenden Grundlagen ruhen" (vgl. auch Müller, Passah-Mazzoth-Fest 1883, S. 1).

Daß nun aber eine „Geschichte des Passah-Mazzoth-Festes" trotz, vielleicht auch wegen der mannigfachen Vorarbeiten eine immerhin außerordentlich gewagte Unternehmung ist, weiß jeder Kundige: das Quellenmaterial ist an und für sich wenig umfangreich, dazu — wenigstens nach kritischer Ansicht über einen Zeitraum von fast 500 Jahren verteilt, mehrfach überarbeitet, die Berichte über die Feiern des Festes spärlich und noch überdies angezweifelt, so daß es fast vergeblich erscheinen kann, diese Passah-Mazzoth-Feiern mit den Passah-Mazzoth-Gesetzen zusammenzuhalten und auf diese Weise ein sich gegenseitig kontrollierendes Bild von der Entstehung, Bedeutung, Entwicklung und Beobachtung der Passah-Mazzoth-Gesetze und seiner Feier zu gewinnen.

Trotzdem diese Aufgabe, „aus einem so unsicheren und zweifelhaften Quellenmaterial den reinen Gewinn geschichtlicher Thatsachen zu erheben und zusammenzustellen," wie Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, Vorrede S. VI) sagt, in Angriff zu nehmen, muß gerade am allermeisten von denen gefordert werden, die die Wege,

die die alttestamentliche Wissenschaft eingeschlagen, für bedenklich halten und ihre Ergebnisse beklagen, weil die Passahfrage gerade einen der Punkte darstellt, auf dem der Streit der Meinungen wenn auch nicht geschlichtet, so doch zunächst vielleicht zum Stehen gebracht werden kann.

Gegen die von mir gewählte Methode der Beweisführung wird daher im Ernst schwerlich etwas einzuwenden sein, weder von den Anhängern der kirchlich-konservativen Richtung — denn Voraussetzung der kritischen Ergebnisse zum Zwecke des indirekten Gegenbeweises bedeutet ja keine Anerkennung — noch von den Anhängern der Kritik, denn gerade sie müssen ja am ersten bereit sein, auf gemeinsamem Boden zu verhandeln, da sie, wenn ihre Ergebnisse richtig sind, doch erwarten müssen, daß dieselben einer mit den Mitteln ihrer eigenen rein geschichtlichen Untersuchungsmethode unternommenen Nachprüfung standhalten werden.

Vielleicht ermäßigen sich auch durch ein Verfahren, wie ich es einschlage, die gegenseitigen Klagen, die der Kritik, daß durch ein Nichteingehen auf ihre Ergebnisse „die Brücke des wissenschaftlichen Verkehrs und der Wahrheitsgemeinschaft zwischen den streitenden Parteien abgebrochen wird", die der Apologetik, daß die Kritik „die gründlichsten apologetischen Erörterungen so wenig berücksichtigt" . . . und „häufig Schwierigkeiten und Widersprüche geltend macht, welche großenteils längst ihre Erledigung gefunden haben, ohne auch nur eine Erwähnung der bisherigen Lösungsversuche oder eine Erklärung, warum dieselben nicht genügen; . . . ja schließlich offenherzig genug die Nichtkenntnis oder den Nichtgebrauch der einschlägigen apologetischen Litteratur eingesteht",[1]) und der Wunsch, den vor gerade vierzig Jahren Bachmann aussprach, „daß die aggressive Kritik es über sich gewinnen möge, treuer und gründlicher als bisher, den Bemühungen der Apologetik nachzugehen," wird kritischerseits wohl um so eher erfüllt werden, jemehr sich die letztere um den Gegenbeweis bemüht.

Die specielle Aufgabe, die ich mir stelle, hat Müller[2]) so gut umschrieben, daß ich mit ihm sagen darf: „Es handelt sich (auch für mich) sonach im folgenden darum, die Elemente der Kultusgesetze, auf die es ankommt, in Beziehung zu einander zu

---

[1]) Hupfeld, Quellen d. Genesis. 1853. S. 204; Vorrede S. VIII. Vgl. Bachmann, Festgesetze u. s. w. S. 149 f.
[2]) Pesach-Mazzoth-Fest, S. 2 f.

setzen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen; es gilt, den stufenweisen Fortschritt der Überlieferung zu beobachten und danach den damit fortschreitenden Prozeß der religiösen Entwicklung zu beschreiben, der sich an den religiösen Volksfesten wie an allen Äußerungen und Formen des religiösen Lebens gleichmäßig vollzieht. Die Darstellung muß vor allen Dingen eine genetische sein in der Weise, daß sie den Faden des lebendigen Werdens, die Spuren der organischen Entwicklung der Feste aufweist" (l. c. S. 4).

Gerade bei dem Aufsuchen des ursprünglichen Charakters des Passah- und Mazzoth-Festes habe ich es aber auch mit George (Die ält. jüdischen Feste, S. 181) sehr empfunden, daß „die Bestimmung der Anfänge immer am schwersten bleibt", daß hier ein sehr „empfindlicher Mangel" des Quellenmaterials vorliegt, „der hindern könnte, dieselben bis zu ihren Ursprüngen zu verfolgen," und der „uns zwingt, das Fehlende durch Rückschlüsse zu ersetzen", habe aber auch mit ihm den Eindruck gewonnen, „daß diese Rückschlüsse mit einer gewissen Evidenz gemacht werden können, wenn man die Notwendigkeit in der Entwicklung verfolgt (und besonders auch zurückverfolgt), welche zu erkennen immer die Hauptsache sein wird."

Ich kann aber Müller darin nicht beipflichten, daß ein Übergehen früherer Ansichten, auch wenn sie in „altfränkischen" Büchern stehen, sich so ganz von selbst versteht. Es scheint mir vielmehr doch zu den Anforderungen, die man an eine Monographie stellen darf, zu gehören, daß sie alle wichtigeren Ansichten, die sich einer gewissen Verbreitung erfreut haben, und besonders solche, die heute noch fortwirken, anführt und, wo es notwendig ist, erörtert. Das gilt ganz besonders zunächst von den Meinungen, die über den ursprünglichen Charakter des Passah-Mazzoth-Festes aufgestellt und die heute in der einen oder andern Form noch wirksam sind. Das gilt nicht minder von den pentateuchischen Fragen. Da habe ich es gerade für meine Pflicht gehalten, soweit es mir möglich war, überall auf die Autoren zurückzugehen, die eine wichtige Hypothese zum ersten Male aufgestellt oder in der heute noch gültigen Form erstmalig vertreten haben; daher bin ich immer auf de Wette, George, Baur, Vatke, Reuß einerseits wie Hengstenberg, der noch heute der Apologet genannt zu werden verdient und an dessen Leistungen

viele der heutigen Apologeten nicht heranreichen, und auch besonders Heinrich Ewald, dessen gediegene Leistungen mir zu rasch vergessen, aber durchaus nicht antiquiert erscheinen, andrerseits zurückgegangen, und habe auch die Litteratur des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts berücksichtigt, wo es am Platze schien.

Unter eingehender Berücksichtigung der kritischen Fragen will ich jedes einzelne über das Passah-Mazzothfest berichtende Quellenstück zuerst exegetisch behandeln und sodann nach der Entstehung, dem Wesen und der Bedeutung des Passah und der Mazzoth befragen, die Passah-Mazzothgesetze mit den Passah-Mazzothfesten und den sonstigen kultischen Nachrichten des entsprechenden Zeitalters, in dem die Quelle vorhanden war, zusammenhalten und so eine gegenseitige Kontrolle zu ermöglichen suchen. Auf diese Weise muß sich ja die Probe machen lassen, ob das Bild von dem Ursprunge, der Bedeutung, der Entwicklung des Passah-Mazzothfestes, das die einzelnen Quellen gewähren, den Voraussetzungen entspricht, von denen aus es die negative Kritik konstruiert hat.

Auch Heinrich Ewald bestätigt die Richtigkeit der hier gewählten Untersuchungsmethode, wenn er GVJ I^3, S. 68 sagt: „Zunächst müssen wir jeden Geschichtsschreiber so genau als möglich in seiner eigenen Weise wiederzuerkennen suchen, um zu sehen, wie er die Überkommnisse behandelte: dann erst und vorzüglich durch dieses Mittel die Überkommnisse selbst. Am glücklichsten ist es sodann, wenn wir mehrfache Überlieferungen über dieselbe Sache von verschiedenen Erzählern, oder was noch viel lehrreicher ist, aus weit entlegenen Zeiten finden können."

Erster Teil.

Die vormosaische Grundlage des Passah-Mazzoth-Festes.

1. Die Notwendigkeit dieser Voruntersuchung.

Die Notwendigkeit dieser Voruntersuchung ergiebt sich unmittelbar aus dem gegenwärtigen Stande der Frage, nach dem das Mazzothfest kanaanitischen Ursprungs sein soll, während die Israeliten das Passahfest aus der Wüste mitgebracht haben, das ein ursemitisches Fest war.[1]) Ferner ist die Anschauung, daß die Religion Israels auf die Religionen und Kulte anderer Völker, mit denen es zumal vor seiner Einwanderung in Kanaan in Berührung kam, zurückweise und von jenen manches aufgenommen, alt und bei allem Wechsel der Meinungen im einzelnen bis heute festgehalten. Wenn es nun auch richtig ist, daß die Bne Jisrael manches Stück ursemitischen Erbgutes mit nach Kanaan gebracht, auch bis dahin von andern Völkern, unter denen sie zelteten und nachher von den Kanaanäern manches aufgenommen haben, und auch die Möglichkeit besteht, daß auch in das Jahvetum solche Elemente eingedrungen sind, oder der große Gesetzgeber manches beibehielt und entsprechend umgestaltete, so zeigt doch die Mannigfaltigkeit der Ansichten, die über das Verhältnis der Religion Israels — sei es der Offenbarungs-, sei es der Volksreligion — zu der Naturreligion geäußert und — verworfen worden sind, daß wir uns auf einem sehr dunklen Gebiet bewegen, das der Phantasie mancher Gelehrten zu schrankenloser

[1]) Benzinger, Hebr. Arch. S. 467 f. Über den vormosaischen Zustand Israels vgl. Jahn, Bibl. Arch. V, S. 66—102 und jetzt Benzinger l. c. S. 56—83; 364—380; 405—409; 431—436; 464—470; 478 ff. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten (deutsch v. Stübe. 1899). Wellhausen, Reste arabischen Heidentums in Skizzen u. Vorarb. III. über Vatke u. a. nachher.

Entfaltung Gelegenheit gegeben, das uns zu desto größerer Zurückhaltung mahnt. Die gedrängte Übersicht der hauptsächlichsten Meinungen im folgenden wird das bestätigen.

2. Das Verhältnis des Jahvismus zu den Naturreligionen des Altertums.

Die Ansicht einer früheren Zeit, daß die Heiden alles von den Israeliten entlehnt hätten, die als κακοζηλία von den größten Orientalisten verteidigt worden ist, ist endgültig mit Recht schon von Bähr (Symbolik I, S. 39) wegen ihrer völligen geschichtlichen Unhaltbarkeit aufgegeben worden. Aber auch die Angaben Philos und Josephus,[1]) soweit wir wissen der beiden ersten Juden, die die religiösen und kultischen Einrichtungen ihres Volkes mit denen anderer Völker in einer ganz bestimmten Absicht verglichen, sind, so wertvoll sie an sich sind, doch nur mit Zurückhaltung und Vorsicht zu benutzen, da sie die vergleichende Religionswissenschaft, wie die Abwege, die Creuzer, Görres, Baur u. a. einschlugen,[2]) zeigen, in die Irre geführt haben. Aber schon eine Reihe von Kirchenvätern (z. B. Clemens Alex., Theophilus von Antiochien, Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Augustin, Chrysostomus, Theodoret) sprachen mit steigender Klarheit die Ansicht aus, daß vieles, was Israel mit dem Heidentum gemeinsam habe, auch aus letzterem entlehnt sei,[3]) ein Anschauung, die sich auch in der Scholastik und bei Maimonides findet. Zum Siege brachte sie aber erst John Spencer durch seine libri tres de legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus 1685, womit er freilich bei der der coccejanischen Typik ergebenen Orthodoxie entrüstetem Widerspruch begegnete, so daß es eines fast hundertjährigen oft heftig erbitterten Kampfes bedurfte, bis seine Ansicht wenigstens teilweise sich durchsetzte.

Spencers Absicht war eine apologetische: er hielt den mosaischen Kultus für eine göttliche Institution und wollte gegenüber den Einwürfen, die gegen die vielen äußerlichen, scheinbar willkürlichen, noch nicht aus dem Wesen der göttlichen Pädagogie begriffenen Bestimmungen erhoben wurden, den Anstößen, die einzelne Anordnungen in religiöser wie sittlicher Beziehung geben, gewissermaßen eine Theodicee auf kultischem Gebiet liefern,

[1]) Vgl. Frisch, Abhandl. vom Osterlamm. 1756; Fromann, de Phil. et. Joseph. consensu cum Talm. de agno paschali. 1764.

[2]) Das Nähere nachher.

[3]) z. B. Orig. contra Cels. 5; Euseb. praep. ev. VII, 8; Hieronym. Comm. in Matth. 5; in Gal. IV, 8; Theodoret, Serm. 7 u. besonders Chrysost. Hom. 6 in Matth.

indem er diese Anstände durch die Erwägung zu beseitigen suchte, daß Moses unter Gottes Zulassung manche heidnische, besonders ägyptische und sabäische Religionsgebräuche, die die Israeliten in Ägypten kennen gelernt, als ineptiae tolerabiles beibehielt, da die Entwöhnung von denselben bei dem Volke Israel nicht so leicht durchführbar gewesen, sie aber natürlich soweit umgestaltete, daß sie sich mit dem Monotheismus notdürftig vertrugen. So sei die mosaische Gesetzgebung nicht unharmonischer Willkür, sondern einem weisen Plane entsprungen, der einerseits den thatsächlichen Verhältnissen Rechnung trug und andrerseits das Volk Israel nach und nach dadurch auf eine höhere Stufe der Gottesverehrung erheben wollte, daß er anfänglich zwar einige heidnische Dinge noch duldete, sie aber allmählich als solche erkennen lehrte und so für ihr Verschwinden sorgte. Außerdem sei es nun einmal ohne diese mit vielen Äußerlichkeiten behaftete Gesetzgebung nicht möglich gewesen, das rohe und sinnliche Volk im Zaume zu halten.[1])

Wie sehr die Spencersche Anschauung trotz starker Gegnerschaft doch an Boden gewonnen, und was man um die Mitte des vorigen Jahrhunderts über diese Frage, die uns jetzt beschäftigt, dachte, zeigt uns das seiner Zeit berühmte Werk von Wilh. Warburton: The divine legation of Moses 1738 ff.; deutsche Ausgabe von Schmidt 1751—1753; wie sehr der Rationalismus die Spencersche Anschauung vergröberte, das „Leben Jesu nach dem Fleische" von L. Dickow 1755 (besonders S. 7—40). Im übrigen räumt Bähr (Symbolik I, S. 41) ein, daß der Spencerschen Auffassung im allgemeinen „eine sehr wahre, echt biblische Idee zu Grunde liegt, nämlich die von der herablassenden Liebe Gottes zu den Bedürfnissen der Menschen, um sie zur Erkenntnis der Wahrheit zu erziehen", urteilt aber andrerseits auch sehr richtig, daß diese biblische Wahrheit bei der Anwendung aufs einzelne in der Spencerschen Darstellung ihren reinen Gehalt verliert, indem, „die Herablassung Gottes zur Anbequemung an menschlichen Irrtum, Aberglauben an religiöse Vorurteile wird," so daß „Gott als Jesuit erscheint, der sich eines schlechten Mittels zur Erreichung eines guten Zweckes bedient. Mit Bähr stehen wir in unserm Jahrhundert.

Seit dem Beginne desselben übte das Aufblühen der geschichtlichen Studien einen segensreichen Einfluß auch auf die Darstellung der Geschichte Israels und seiner Altertümer aus, aber auch der Symbolik und Typik war ein Aufleben beschieden, das die alten Fehler nicht vermied. So wurde auf der einen Seite eine geschichtliche Betrachtung der Dinge herrschend, die der Heilsgeschichte nicht gerecht wurde, ja sie sogar verneinte, auf der andern eine typologisierende Behandlung, die die Ergebnisse der alten Typik reproduzierte, während in der Mitte der große Kenner und Darsteller israelitischer Geschichte sein bekanntes Meisterwerk schuf.

[1]) Die Einwürfe seiner zahlreichen Gegner suchte Sp. übrigens noch selbst in einem vierten Buche zu widerlegen (erschienen in der Neuausgabe von Chapellow 1727. 2 Bde.; deutsch von Pfaff. 2. Bde. fol. 1732).

Den Umschwung der Dinge zeigt zuerst die auf Anregung Creuzers geschriebene „Mythengeschichte der alten Welt“ [1]) von Görres 1810, die den Gedanken ausführt, daß die mosaische Kultusgesetzgebung geschichtlich am richtigsten auf dem Unter- und Hintergrunde der asiatischen Naturreligionen zu würdigen und zu verstehen sei, da sie allerdings die mit dem Monotheismus Israels gegebenen ethischen Momente schärfer hervortreten lasse, im übrigen aber in ihren Einrichtungen die Natur durchaus symbolisiere. Damit war die Symbolik und Typik wieder eingeführt, und nur darin lag der Fortschritt, daß sie geschichtlich besser fundamentiert war. Auf Görres folgte Creuzer selbst mit seiner „Symbolik und Mythologie“ 1820 und Baur mit einem Werke gleichen Titels und gleicher Tendenz 1824.

Aber auch die andere Seite blieb nicht zurück. Hengstenberg, Bähr, Kurtz, Keil, Wangemann, zum Teil Tholuck, Franz Delitzsch, Oehler, von Hofmann u. a. haben in ihren durch reiche Gelehrsamkeit, zum Teil neue Gedanken ausgezeichneten Werken an ihrem Teil am Auf- und Ausbau der Geschichte Israels und seiner Altertümer vom heilsgeschichtlichen Standpunkte mitgearbeitet.

Daneben und mit ihr im Kampf ging eine weitere Reihe von Forschern in den Bahnen Creuzers in Anknüpfung an die Angaben Philos und die Anschauung Spencers. Hierher gehören Baur, von Bohlen, zum Teil Vatke, von Lengerke, aber in gewissem Sinne auch H. Ewald, die, untereinander sehr verschieden, das eine gemeinsam haben, daß sie Kultus und Religion Israels mehr oder minder aus der Naturreligion ableiten. Die Belege zu dem Gesagten bei Baur (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832, I, S. 41), Ewald (Altert. d. Volk. Isr.[3], S. 8 ff.), von Bohlen. (Genesis 1835, Vorrede S. 96), Vatke (Bibl. Theol. d. A. T. S. 229, 661 ff.); von Bohlen schließt aus Gen. 35, 35, Jos. 24 24 und dem Namen Elohim,[2]) daß die Stammesreligion Israels Polytheismus gewesen, wogegen schon von Lengerke (Kanaan S. 238) und Vatke (l. c. S. 705 ff.) sich aussprechen und was heute als unrichtig erwiesen ist, da der Plur. ilâni schon im 15. Jahrh. vor Chr. auf den Thontafeln von Tell el Amarna für einen Gott gebraucht wird, woraus Wildeboer (Jahvedienst u. Volksrel. im alt. Israel 1899, S. 12 f.) auf Polydämonismus als Ursprung der semitischen Religion schließen möchte, im übrigen aber sonstige Schlüsse auf Israels älteste Gottesverehrung ablehnt (vgl. auch Robertson Smith, Rel. d. Sem. S. 161). Vatke konstruiert (l. c.) zwar in ganz interessanter Weise „das Verhältnis der altest. Religion zu den ihr vorangehenden Religionsstufen“ nach der Hegelschen Philosophie, hat aber mit seinem Versuch, die vorkanaanäische Religion Israels als Sabäismus näher als Saturndienst zu erweisen, und u. a. daraus auch die Feier des siebenten Tages und fast alle heiligen Symbole und Zahlen abzuleiten, wie das „Wunder vom Sterben der ägyptischen Erstgeburt und von der Erhaltung der hebräischen in Be-

[1]) Man vergleiche jetzt Max Müller, Asien und Europa. 1893.

[2]) Während nach Maimonides elohim Richter bedeutet, ist Petrus Lombardus der erste christliche Theologe gewesen, der aus dem Plural Elohim einen Beweis für die Mehrheit der göttlichen Personen ableitet. Vgl. Jos. Malani de Dei nomine juxta Hebr. 1767, cap. 1.

ziehung auf die durch Mose abgeschafften Kinderopfer" (l. c. S. 195 f.) entschieden keinen Erfolg gehabt. Das Nähere z. B. Herzog. R. E. P.[2] XIII, S. 405 ff.

Heute ist man dazu fortgeschritten, sowohl den ethnographischen Begriff der „Semiten" richtiger zu bestimmen als auch ihren Kultus und ihre Religion genauer zu erforschen, die willkürliche Heranziehung oft äußerlicher Analogien aus dem weiten Völkerkreise einzuschränken.[1]) Die Nachrichten über die vorkanaanäische Periode der Bne Jisrael sind freilich gering und unsicher; fest steht nur, daß sie ursprünglich Nomaden waren und mit den Edomitern, Moabitern und Ammonitern „vielleicht irgendwann einmal eine Einheit bildeten". Ein semitischer Stamm mag „auf das benachbarte ägyptische Weideland Gosen übergetreten sein", aber die Thatsache, daß sie „auch dort Nomaden blieben . . . beweist, daß sie weder in der Religion noch in ihren Sitten etwas Nennenswertes von den Ägyptern annahmen", so daß „die vielfach beliebte Herleitung wesentlicher Stücke der israelitischen Religion aus der ägyptischen Theologie von vornherein im höchsten Grade unwahrscheinlich" ist (Benzinger, Hebr. Arch. S. 70 f.), was sich übrigens auch aus dem Alten Testament ergiebt.

Diese orientierende Übersicht erschien mir zum besseren Verständnis des Folgenden unerläßlich; nunmehr dürfen wir zu der weiteren Frage übergehen: Wie steht es mit der Naturgrundlage oder dem Ursprunge des Passah-Mazzoth-Festes?

3. Der Ursprung des Passah-Mazzoth-Festes.

Den Kernpunkt der Sache trifft Vatke mit dem Urteil, „daß die gehäuften, größtenteils negativen Bestimmungen, welche der Pentateuch über das Passah giebt, im Gegensatze zu gewissen Gebräuchen der Naturreligion festgestellt sein müssen, und daß sich die Symbolik des Festes aus dem (im Alten Testament) angegebenen einfachen Zwecke desselben überhaupt nicht begreifen lasse" (l. c. S. 492). Ist das richtig, dann hat die Kritik mit ihrem Satze, daß das Passah-Mazzoth-Fest auf Naturgrundlagen ruht, aus der Naturreligion stammt und nur durch künstliche Denaturierung zu einem historischen Fest geworden ist, recht, und ich könnte mein Buch ungeschrieben lassen: ich bin

[1]) Robertson Smith, Religion d. Semiten, Oettli, Jahve und Baal, Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegens. Verhältnis u. a.

aber zu der Überzeugung gelangt, daß dies Urteil Vatkes nicht richtig ist, und meine Untersuchung ist dem Erweis des Gegenteils gewidmet.

Schon die verschiedenen Versuche, die gemacht sind, das Passah-Mazzoth-Fest aus einer Naturreligion abzuleiten, und sämtlich als mißlungen zu bezeichnen sind, beweisen die Unmöglichkeit, hier sichere Ergebnisse zu erzielen. Spencer ließ das Passah im Gegensatz gegen den ägyptischen Apisdienst entstanden sein: heute urteilt Benzinger (Hebr. Arch. S. 70 f.): „Die Thatsache, daß die Bne Jisrael auch in Ägypten Nomaden blieben und nicht zum Ackerbauleben übergingen, beweist, daß sie weder in der Religion noch in ihren Sitten etwas Nennenswertes von den Ägyptern annahmen. Beduinen sind so wenig geneigt, die Gesittung benachbarter Kulturländer, an deren Grenzen sie streifen, sich anzueignen, daß sie vielmehr zu allen Zeiten mit Verachtung auf alle Kultur herabblicken. So ist die vielfach beliebte Herleitung wesentlicher Stücke der israelitischen Religion aus der ägyptischen Theologie von vornherein im höchsten Grade unwahrscheinlich." Nach Vatke „weist der Umstand, daß das Fest (nach Euseb. hist. eccl. VII, 32) in den Frühlingsnachtgleichen gefeiert wurde (auf die auch Dillmann noch zurückgeht), wie manche andere Züge auf das große Siegesfest der Sonne hin, welches mit verschiedenen Gebräuchen (vgl. v. Bohlen, Das alte Indien I, S. 240; II, S. 269) in Indien, Persien (vgl. Ideler, Handb. d. Chronol. II, S. 544), Vorderasien und Ägypten gefeiert und in umgebildeter Form auch in den hebräischen Festcyklus aufgenommen wurde" (vgl. Herod. II, 42 und die ägyptischen Sonnenfeste). „Übergang oder Durchgang bezeichnet ursprünglich die siegreiche Bewegung der Wintersonne durch die Frühlingsnachtgleichen und ihren Eingang in das Frühlingszeichen, den Widder, worauf das Opfer eines jährigen Widders" hinweist. Das Fest des Ungesäuerten trat in Kanaan später hinzu, konnte in dieselbe Zeit mit dem Passah verlegt werden, „da ja der Baalsdienst mit dem Sonnendienste ursprünglich zusammenfiel," wobei die Voraussetzung ist, daß das Mazzoth-Fest ein Erntefest ist. Gerade das Passah liefert nach Vatke „ein merkwürdiges Beispiel von dem Einflusse, den die Naturreligion und im besondern der Sonnendienst auf Gebräuche und Vorstellungen der Jahvereligion ausgeübt hat" (l. c. S. 492 ff). S. 708 deutet er dann noch an, daß „im Mythus vom Passah menschliche Feinde überwunden" worden.

Baur hat in seiner Abhandlung „über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus" (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, I, S. 40—124) sicher den geistreichsten aber auch phantastischsten Versuch gemacht, das Passah aus der Naturreligion herzuleiten; alle noch so zeitlich, räumlich, geschichtlich, ethnographisch und geographisch unmöglichen Beziehungen, die meistens rein äußerlich sind, müssen seinen Zwecken dienen. Nach ihm war das Passahfest „ursprünglich ein Jahresfest, das sich auf dieselbe Jahresepoche bezog, in welcher auch bei andern Völkern ein neuer Wechsel des Natur- und Menschenlebens erfolgte. Mit der neuen Jahresepoche sollte auch der Mensch die Schuld der alten Zeit abtragen und sich

der Gottheit aufs neue gereinigt und geheiligt darstellen. Daher war es ein Fest, bei welchem das Familienleben eine Weihe erhielt, in deren Bewußtsein das einzelne Mitglied der Familie sich mit den übrigen zu einem gottgeheiligten, des göttlichen Segens versicherten Vereine verbunden betrachten konnte. Wie aber die Volksgemeinde nichts anderes ist, als der Verein der gesamten einzelnen Familien, so wurde sich bei diesem Feste der einzelne auch seines Verhältnisses zu dem nationalen und politischen Vereine bewußt, welchem er einverleibt war, er stellte sich auch in dieser Beziehung als Mitglied der gesamten Nation in einer neuen religiösen Weihe aufs neue gewappnet und gerüstet zum Dienste seines Nationalgottes dar. Die Frühlingsfeste waren nach der Sitte der alten Völker sehr häufig sowohl Sühnfeste als Nationalfeste" (S. 87 f.). Wie Baur zu dieser vielgestaltigen Ansicht kommt, kann hier nicht aufgezeigt werden; nur so viel: er erklärt jeden Brauch beim Passahfest aus der Naturreligion, aber jeden ebenso geistreich wie falsch. Widerlegt haben ihn schon Scholl (Klaibers Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs V, 2), Bähr (Symbolik II, S. 640 ff.), Hengstenberg (Ev. Kirchenz. 1852, Nr. 16), Delitzsch (Riehms Handwörterb. s. v. Passah), zum Teil auch George (Die ält. jüd. Feste S. 241), Ewald u. a. und Müller giebt Baurs Grundirrtum, alles Mögliche ganz willkürlich heranzuziehen, richtig an, wenn er (Pesach-Mazzoth-Fest 1883, S. 68 f.) urteilt: „Es geht nicht an, . . . auf die Thatsache ähnlicher oder übereinstimmender Sitten und Gebräuche andrer Völker sich zu berufen; das vergleichende Studium der Sitten und Gebräuche lebender Völker hat ergeben, daß selbst bei auffallender Übereinstimmung religiöser Riten nicht kurzweg auf historischen Verkehr geschlossen werden darf." Die Voraussetzung Baurs ist also falsch, daher seine Nachweise unrichtig. Für v. Bohlen (Genesis, Einl. S. 139 ff.) ist das Passah „das große Frühlingsfest der Alten Welt", und unter dem Namen Huli, Nauruz, Hilarien, διαβατήρια und pesach (transitus sc. solis) bekannt, das die Hebräer „bei den sie umgebenden Völkerschaften frühzeitig kennen lernten" und das „den Triumph der Sonne über den Winter und deren erneute Kraft versinnbildlichen sollte".

Nach von Lengerke (Kenaan S. 16) waren die Israeliten schon von ihren chaldäischen Ursitzen her mit sabäischen Vorstellungen bekannt; „Passah, d. h. blutiges Versöhnungsopfer und Mazzoth oder Frühlingsfest schon lange vor Moses verbunden" (S. 381), da die Israeliten in Ägypten Ackerbau trieben, es auch alte Sitte war, „am Frühlingsfeste die Erstlinge des Feldes zu weihen;" der Ursprung des Ungesäuerten „ist wohl darin zu suchen, daß am Tage, wo zur Ernte die Zeit drängte, und die Erstlinge des Feldes eilig darzubringen waren, das Getreide eilig zubereitet, nicht frühzeitig schon gesäuert werden konnte" (S. 380). Auch er operiert mit dem „großen Siegesfest der Sonne" und hält dafür, daß Passah ursprünglich „den Übergang der Frühlingssonne in das Zeichen des Widders" bedeutet, auch mit „alter Verehrung des Vollmondes" zusammenhängt, da es zur Zeit des Vollmondes gefeiert wurde (S. 381), konstatiert ferner, daß die Hebräer die Neigung gehabt, „Ideen und Namen durch verschiedene geschichtliche Umstände zu erläutern, um ihnen dadurch festeren Halt zu geben", daher sie auch dem Passah eine geschichtliche Beziehung

zu einer Zeit gaben, „als eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die alten hohen Erinnerungen des Volkes anbrach, und es notthat, daß sie vom Vater auf Sohn dem Gedächtnis eingeprägt wurden" (Deut. 16, 8, 11, 18; Exod. 13, 8—10, 14—16). Das Passahmahl in der Nacht vor dem Auszuge wird „dadurch zweifelhaft, daß die Israeliten von den Ägyptern geschlagen waren und sich davon machen mußten, also schwerlich Zeit zur Anordnung und Abhaltung einer solchen Feier hatten, wie die vom ganzen Volke begangene war. Als man später dem alten Passah aber jene geschichtliche Bedeutung gab, war es am natürlichsten, seine Einsetzung an die Stelle hinzuverlegen, wo wir es nun finden" (S. 422 ff.).

Heinrich Ewald[1]) hält die älteren Feste aus inneren Gründen für zweifellos mosaisch, ist aber auch der Ansicht, daß „diese selbst sich, was ihren Stoff betraf, allen Zeichen zufolge wesentlich auf ältere . . . reine Naturfeste . . . stützten", die „von großer Gleichartigkeit unter den ältesten Völkern" waren, vor denen Israel nichts voraus hat (Altert.[3] S. 460 f., vgl. S. 443 ff.). Die ältesten vormosaischen waren das Frühlings- und das Herbstfest (vgl. S. 198 ff.; Jahrbb. X, S. 169 f.; Altert. S. 463 f.). Das Frühlingsfest umfaßte „die Darbringung der Erstlinge des neuen Jahres", d. h. der Gerste, von der kein Mensch vor der neuen Ernte irgendwie essen durfte (Lev. 23, 14 f.; S. 465 f.), aber auch einen Reinigungs- und Versöhnungsakt, da „der Frühling und das damit zusammenfallende neue Jahr eine Zeit ernsten Nachdenkens und tiefer Sorge wegen der Zukunft, des dunklen Überganges in ein geheimnisvoll neues und der . . . Beängstigung wegen des zu erwartenden Segens oder Unsegens", daher sich „der Mensch" in dieser Zeit „am stärksten in jedem Jahre zu einem Reinigungs- und Versöhnungsopfer" gedrungen fühlte, „um sich der göttlichen Verschonung und Gnade zu versichern," daher „im Volke Israel seit den Urzeiten mit jeder Frühlingsfeier notwendig ein Versöhnungsopfer verbunden war", das „nach seinem uralten Namen" . . . und „auch seinen Bräuchen nach" . . . „ein vormosaisches Alter verrät" (l. c. S. 436 f.). Daß das alles reine Hypothese ist, die sich mit der Volkserinnerung selbst stößt, liegt auf der Hand. Diese unterscheidet, wie nachher gezeigt werden wird, das namenlose chag, das in der Wüste am Sinai als Wallfahrtsfest gefeiert werden muß, und das Passah, das man entgegen der ursprünglichen Absicht auf ägyptischem Boden feiert. Daß diese beiden Feste nicht identisch sind, ist sicher: darum scheitert auch jeder Versuch, zwischen dem vormosaischen angeblichen Passah und dem ersten ägyptischen Passah eine auch nur wahrscheinliche innere Verbindung herzustellen, und die Hypothesen, die diese Brücke schlagen wollen, zeigen schon durch die Mannigfaltigkeit der Empfindungen, die sie dem Altertum imputieren, daß sie reine Phantasiegebilde sind.

Von der eigentümlichen Theorie, die George (Die ält. jüd. Feste 1835, S. 182 ff.) über die hebräischen Feste aufgestellt, und nach der er ländliche

[1]) Vgl. auch noch: Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. III, S. 410—441; Jahrbb. d. bibl. Wiss. IV, S. 131 ff.; VIII, S. 223; IX, S. 257 ff.; de feriarum hebr. origine ac ratione 1841.

und chronologische Feste unterscheidet, ist hier abzusehen; sonst ist er aber insofern wichtig, als er zuerst die Ansicht ausgesprochen hat, daß durch die Übertragung des Opferkultus nach Jerusalem die Erntefeste ihre natürliche Bedeutung nach und nach verloren, ihr Ritus dadurch unverständlich wurde, man daher „in der Geschichte Momente aufsuchte, welche jenem Ritus analog waren", darauf „Erklärungen über die Entstehung jener Feste" gründete, und „sie so als Erinnerungen an solche Begebenheiten" darstellte (S. 189). Diese Ansicht ist von der modernen Kritik recipiert. Während diese aber nun das Passah für die Darbringung der Erstgeburten der Herde hält, sagt George, daß sie „in der Natur selbst gar keinen Anhalt hat, sondern sich nur fassen läßt als eine Konsequenz, die aus der Darbringung der ersten Früchte an den andern Festen entstanden ist", und daß „auch an diesen die Darbringung nicht das ursprüngliche sei." Er geht daher von „der Idee der Erstgeburt als des ursprünglichen" ab, sucht „eine andere, die näher mit der Natur zusammenhängt", auf, findet sie in dem Essen der ungesäuerten Brote, leitet davon die Idee des Festes ab, indem er dasselbe mit dem Genuß der Ernte in Zusammenhang bringt (S. 224 f.). Später „war ja meistens das Passahfest zugleich ein Fest der Gerstenernte, indem an einem Tage derselben eine Gerstengarbe als das Erste der Ernte Jahve geweiht wurde". Lev. 23, 9 kann freilich, erkennt er an, „den Worten nach unmöglich auf das Passahfest bezogen werden," das hindert ihn aber nicht, „sie dem Sinne nach damit in Verbindung zu bringen," denn „daß hier wirklich ein Zusammenhang bestand, geht deutlich daraus hervor, daß sie in der Folge wirklich darauf bezogen wurde, was unmöglich hätte geschehen können, wenn nicht eine Ideenverbindung dagewesen wäre" (S. 226). Warum unmöglich? der Zusammenhang kann ja, wie George und die moderne Kritik annimmt, auch auf künstliche Weise hergestellt worden sein, wie man denn das Passahfest künstlich in Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten in Verbindung gebracht hat. „Nach Lev. 23, 9 ff. ist das Passahfest nun ein Fest der Gerstenernte, an welchem die Erstlinge desselben Gott dargebracht wurden, und es tritt dadurch nun ganz in Analogie mit den beiden andern Festen, die ebenfalls Erntefeste sind." „Von der Zeit an aber, wo die Erstlingsgarbe geweiht ist, wird dann der Genuß der neuen Früchte erlaubt," denn der Mensch darf „den Segen, den Gott gegeben", nicht eher genießen, als bis der ihm schuldige Tribut abgetragen ist, und „das Darbringen der Erstlinge von der Ernte ist also hier die Hauptsache" (S. 227). „Dies ist nun der natürliche Ursprung des Passahfestes, des ersten Erntefestes des Jahres" und nur die Konsequenz erforderte es, nun, wie für die unblutigen Opfer, die Erstlinge des Feldes, „auch für die blutigen ein solches Fest zu gewinnen, an dem die Erstlinge der Opfertiere geweiht werden könnten." So knüpfte man das Opfern der Erstgeburt an das erste Jahresfest an, „welches eben wegen dieser Zeit (des Frühlings) am geeignetsten dazu war" (S. 228). Diese Hypothese von einem Passah als Fest der Gerstenernte hat niemand weiter sich angeeignet: habeat sibi![1])

[1]) Die vom allegorisch-kabbalistischen Standpunkte geschriebene abenteuerliche Abhandlung:

Robertson Smith (Die Religion der Semiten. 1899. S. 190) sieht im Passah „das Erstlingsopfer in der Gestalt eines jährlichen Festes im Frühjahr". Die Thatsache, daß „in Arabien alles Vieh, kleine wie große Arten, zur Zeit der Frühjahrsweide" wirft, liefert ihm die allerdings „notwendige Voraussetzung für ein Frühjahrsopfer der Erstgeburt", aber er selber muß einräumen, daß „das Werfen im Frühjahr und Herbst" für Palästina vielleicht nur aus den alten Versionen von Gen. 30, 41, 42 erschlossen werden kann", und dann würden wir ein Frühjahrs- und ein Herbstopfer der Erstgeburt erst haben, aber noch kein Frühlingsopfer allein, wie es die Hypothese benötigt, denn sehr richtig bemerkt er: „das Zusammenfallen des Erstlingsopfers mit dem Frühjahr ist nur möglich, wenn die Zeit, in der die Tiere Junge werfen, in den Frühling fällt." Da nun dieser Nachweis gar nicht zu erbringen: wie unsicher ist die ganze Hypothese, und wie bescheiden tritt sie auf!

Auch Wellhausen hat keine Nachweise, aber dafür ein nichts Neues bietendes Raisonnement. „Altisraelitische Feste müssen das Hirtenleben zur Grundlage gehabt haben;" „darum kann nur das Passah als solches in Betracht kommen" (Prol.[4] S. 91). Zwischen diese beiden Sätze muß man einen dritten einschieben, der das „darum" motiviert: „der Sache nach läuft das Passah hinaus auf das Erstgeburtsopfer," und dieses erklärt sich ohne jede geschichtliche Grundlage: „es ist der Dank, welcher der Gottheit von den Erzeugnissen der Viehzucht entrichtet wird" (S. 86 f.) Bis jetzt noch kein Beweis, sondern nur das Raisonnement: die Israeliten waren Nomaden, als solche müssen sie Tieropfer dargebracht haben, und diese waren dann natürlich Dankopfer. Wie das Passah damit zusammenhängt, ist nicht aufgezeigt: statt eines Beweises erscheint die Behauptung, daß das Passah sachlich auf das Erstgeburtsopfer hinausläuft; aber das sollte Wellhausen ja gerade beweisen. „Das Mazzothfest ist der Anhieb der Sichel in die Saat" (S. 85). Da die Hebräer die Landwirtschaft von den Kanaanitern erst gelernt haben, konnten sie in ihrer vorkanaanäischen Zeit „unmöglich die auf den Ackerbau bezüglichen Feste haben; es müßte mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn sie dieselben nicht ebenfalls von den Kanaanitern übernommen hätten" (S. 91 f.), also ist das Mazzothfest als Erntefest ein kanaanitisches Fest; das Passah stand „ursprünglich für sich" und wurde „nur nachträglich durch seine Verbindung mit den Mazzoth in die Reihe der drei Chaggim mit aufgenommen" (S. 20). Die Verschmelzung war leicht: die Kanaanäer brachten ihren Tribut dem Baal, die Israeliten dem Jahve dar; „der Inhalt der Handlung an sich war weder heidnisch noch israelitisch, eins und das andere wurde sie erst durch die dativische Beziehung: der Übertragung der Feste von Baal auf Jahve stand somit nichts entgegen, im Gegenteil mußte sie als Bekenntnis des Glaubens gelten, daß nicht dem

„Die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Passahfeier" 1856, von Redslob kenne ich sehr wohl, übergehe sie aber mit Stillschweigen, da sie eine einzige große Verirrung ist und nicht einmal ein Kuriosum. Aber auch Hupfeld, der das Passah-Mazzoth-Fest als eine Steigerung des Laubhüttenfestes und als Fest der Weihe zum allgemeinen Priestertum faßt, ihm daher priesterlichen Charakter vindiziert (Comment. de prim. et vera fest ap. Hebr. etc. I. (1851.) p. 24 f.), ist mit dieser Auffassung allein geblieben!, die auch nicht in den Quellen nachweisbar ist.

heidnischen, sondern dem israelitischen Gott das Land und sein Ertrag und damit die Grundlage der Existenz des Volkes verdankt werde" (Deut. 26; S. 92). Allein das ganze Raisonnement ist bis auf den einen Punkt, daß die Israeliten von den Kanaanäern den Ackerbau übernommen haben, falsch. Erstens haben die Mazzoth mit der Ernte nur dies zu thun, daß sie aus Mehl gebacken sind, und nicht sie, sondern die Omergarbe Lev. 23, 4 ff. ist der Anhieb der Sichel in die Saat; Lev. 23, 9 ff. hat aber, wie später bewiesen wird, mit Lev. 23, 4 ff. dem Passah-Mazzoth-Gesetz sachlich und formell nichts zu thun. Zweitens kennen wir das Frühlingsfest der Kanaanäer gar nicht, sondern können seine Existenz höchstens aus dem kanaanäischen Herbstfeste — (Chillulim) folgern; also wissen wir auch gar nicht, ob die Kanaanäer bei ihrem Frühlingsfeste überhaupt ungesäuerte Brote aßen, und wenn das geschah, welche Bedeutung das bei ihnen hatte; wie kann man also sagen: das Mazzoth-Fest haben die Israeliten von den Kanaanäern übernommen, wenn man das entsprechende kanaanitische Fest gar nicht kennt. Hier können doch nur Thatsachen beweisen und kein Raisonnement. Drittens ist bei der Behauptung Wellhausens, daß der Übertragung der Feste von Baal auf Jahve nichts entgegenstand, ein entscheidender Punkt übersehen: Robertson Smith (Die Religion d. Semiten; deutsche Ausg. 1899, S. 183) hat nachgewiesen, daß das Tieropfer älter ist als das Getreideopfer, da das Nomadenleben älter ist als der Ackerbau, daß ferner das Tieropfer ein Gemeinschaftsakt zwischen dem Gott und denen, die ihm opfern, das Getreideopfer dagegen einfach der Tribut ist, den der Opfernde dem Herrn des Landes von den Früchten desselben darbringt. Tieropfer (sebach) und Getreideopfer (mincha) sind also in der Bedeutung ganz verschieden. Die Israeliten als Nomaden hatten das sebach und sich an ihm ihre Anschauung von der Bedeutung des Opfers gebildet, das sie als Akt der Gemeinschaft faßten. In Kanaan trafen sie aber auf eine ganz andere Opferanschauung, denn die Kanaanäer als Ackerbauer hatten die mincha und damit die Auffassung, daß das Opfer ein Tribut sei. Hat also eine Verschmelzung und eine Umbildung stattgefunden, dann ist höchstens bei den Israeliten ein Wechsel so eingetreten, daß sie die kanaanäische Opferauffassung annahmen, also die agrarische Bedeutung für die Israeliten auf alle Fälle sekundär, und es bleibt erstens Raum für eine andere Bedeutung der Mazzoth und auch des Passah, die beide zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem Einzug in Kanaan erhalten haben können. So viel steht fest: Wenn Wellhausen Prol.[4] S. 55 sagt: Opfer ist Opfer; wird es dem Baal dargebracht, so ist es heidnisch; wird es dem Jahve dargebracht, so ist es israelitisch: so ist das nicht richtig, denn da heute anerkannt ist, daß die Israeliten seit der Auswanderung aus Ägypten den Jahveglauben annahmen, so hatten sie einmal einen bestimmten Gott schon, als sie in Kanaan einzogen und hatten ihre bestimmte Opferanschauung und ihren specifischen Opferbegriff, der von dem, den sie bei den Kanaanäern vorfanden, unendlich verschieden war. Wenn der Israelite seinem Jahve Opfer darbrachte, dann stellte er seine Bundesgemeinschaft mit ihm her und dachte gar nicht daran, ihm Tribut als Dankesopfer darzubringen; wenn der Kanaanäer seinem Baal

opferte, dann brachte er ihm als Herrn des Landes den schuldigen Tribut von den Früchten des Landes dar und dachte gar nicht daran, mit dem Baal eine Gemeinschaft herzustellen. Jahve hat mit Israel einen Bund geschlossen, Baal hat mit Kanaan keinen Bund geschlossen. Viertens konnten auch Passah- und Mazzoth nicht so zusammenschmelzen, wie es die moderne Kritik darstellt, das eine Erstlingsopfer von der Herde, das andere Erstlingsfrüchte vom Acker, denn mit beiden Opfern ist eine ganz verschiedene Bedeutung, wie wir gesehen haben, verknüpft, und Gleichartiges kann doch nur verschmelzen. Wie wenig aber auch von einer rascheren Umbildung der hebräischen Opferanschauung durch die kananäische die Rede sein kann, zeigt Robertson Smith, indem er (l. c. S. 189) hervorhebt, daß „im deuteronomischen Gesetz die Erstlinge noch nicht den Charakter einer heiligen Abgabe haben (Deut. 12, 17 ff.; 15, 19 ff.)". Also bildet fünftens das Deuteronomium gar nicht den Wendepunkt in Bezug auf die Umbildung des Festes und der ihm zu Grunde liegenden Opferanschauung. Daß es ihn auch in anderer Beziehung nicht bildet, wird später gezeigt werden.

Diese Übersicht hat gezeigt, daß einmal diese Hypothesen „nichts anderes sind als mehr oder weniger geistreiche Versuche über den ursprünglichen Charakter des Festes, zum Teil willkürlich und abenteuerlich in die Luft hinausgebaut, wie die Ansichten von George und Vatke, zum Teil auf einer schiefen und einseitigen Beurteilung des Quellenmaterials beruhend", wie Müller (Pesach-Mazzoth-Fest S. 69) richtig urteilt, daß sodann aber auch diejenige, die von der modernen Kritik (vgl. Benzinger, Hebr. Arch. S. 467 ff.) vertreten wird, unwahrscheinlich ist und schweren sachlichen Bedenken unterliegt. Was sagt nun aber die so vielfach mißdeutete israelitische Überlieferung selbst über das angeblich vormosaische Passah-Mazzoth-Fest?

4. Die Angaben des Exodus über das angebliche vormosaische Passahfest.

Dafür, daß das Passah ein uraltes und altisraelitisches Fest ist, sind in Anspruch genommen die Stellen Exod. 3, 18; 4, 22—23; 5, 3; 8, 23; 9, 1; 10, 3, 25—26 sowie 4, 25. 26, die meistens J bezw. E angehören und mit Ausnahme der letzten von dem Verlangen des Moses und der Ältesten handeln, der Pharao möge Israel zur Begehung ihres Chag und Darbringung ihrer Opfer in die Wüste ziehen lassen, damit er sie nicht mit der Pest oder dem Schwerte treffe (5, 3), dem ferneren Verlangen, Pharao sollte ihnen Schlacht- und Brandopfer geben,

auch ihr eigenes Vieh mitziehen lassen, damit sie an Ort und Stelle die Auswahl der Opfertiere vornehmen können (10, 25. 26). Die Worte: „und wir wissen nicht, womit wir Jahve verehren sollen, bis wir dorthin kommen" sehen nicht sehr nach einer altgewohnten Festfeier aus, oder ist das Fest und seine Feier in der Wüste nur ein Vorwand, um den wirklichen Auszug zu verschleiern, oder sollen diese Worte nur die Forderung motivieren, ihr sämtliches Vieh mitzunehmen? Der Pharao findet die Festfeier in der Wüste an sich nicht befremdlich, woraus hervorzugehen scheint, daß religiöse Wallfahrten auf der Sinaihalbinsel damals nichts Ungewöhnliches gewesen sein müssen, wie sie auch heute noch dort stattfinden (vgl. Dillmann zu Exod. 3, 18); auch wird die Festfeier gerade in der Wüste (8, 22—24) (J) in einer den thatsächlichen Verhältnissen entsprechenden Weise, damit begründet, daß man auf ägyptischem Boden nicht opfern könne, weil die Ägypter die Israeliten steinigen würden (vgl. Dillmann z. d. St.). Der Pharao erkennt die Gründe an und läßt sie ziehen (8, 24). Wenn man nun auch aus diesen Stellen schließt, daß Israel ein chag gehabt hat, das es am Anfang des Frühlings feierte, auch dabei Stiere, Schafe, Ziegen (8, 21 f.) opferte, auch, wenn Josephus (contra Ap. 1, 26) zu trauen ist, von den Opfertieren bei diesem Feste aß, so führt nichts von alledem auf Erstgeburtsopfer und das Passah: also die Hauptsache, die zur Herstellung einer Verbindung des angeblichen vormosaischen mit dem mosaischen Passah absolut nötig ist, fehlt: das Wüstenfest hat überhaupt keinen Namen und von Erstlingsopfern keine Spur. Die israelitische Überlieferung weiß also von einem altisraelitischen Passah, das sachlich auf das Erstgeburtsopfer hinausläuft, wie Wellhausen und seine Schule behauptet, kein Wort. Deshalb ist es ganz unrichtig, wenn nun Wellhausen (Prol.[4] S. 86) sagt: „Weil Pharao nicht zugeben will, daß die Hebräer ihrem Gott die ihm gebührenden Erstlinge des Viehs darbringen, deshalb nimmt Jahve sich selbst mit Gewalt von jenen die Erstgeburt der Menschen" (vgl. Benzinger l. c. S. 471), denn von Erstlingen des Viehs ist ja gar nicht die Rede, es muß das Sterben der ägyptischen Erstgeburt anders motiviert werden als Wellhausen u. a. es thun. Er findet es merkwürdig, daß das Passah, welches der Natur der Sache nach das älteste von allen (Festen) gewesen sein muß, dem Bundesbuche nicht bekannt ist, „denn da wird geboten,

die Erstgeburt sieben Tage bei der Mutter zu lassen und am achten Tage zu opfern." Exod. 22, 29—30 (Prol.[4] S. 91). Aber das ist gar nicht merkwürdig; bemerkenswert ist dies, daß das Bundesbuch sehr natürlich von jährlichen Frühjahrs-Erstlingsopfern gar nichts weiß, weil von solchen im alten Israel auch nicht die Rede war, sondern eine ganz andere Anordnung giebt, die die, die Wellhausen aus vorkanaanäischer Zeit herleiten will, ausschließt.

Die Wellhausensche Hypothese ist daher sachlich nicht begründet, damit fallen auch alle seine Folgerungen, zunächst die: „also gilt nicht der Auszug als Veranlassung des Festes, sondern das Fest als Veranlassung, wenn auch nur als Vorwand des Auszugs" (Prol.[4] S. 86). Die Sache liegt vielmehr so: das Wüstenfest, das die Bne Jisrael feiern wollen, und das Passah genannte Fest, was sie auf ägyptischem Boden feiern, haben sachlich gar nichts miteinander zu thun, denn sie basieren auf ganz entgegengesetzten kultischen Anschauungen: jenes *dürfen* sie nicht im Lande Ägypten feiern, dies *sollen* sie erstmalig in ihm feiern; jenes kann der *Vorwand des Auszuges* gewesen sein, deswegen kann dieses immer noch zum *Andenken an den Auszug* gestiftet sein. Die *zweite Folgerung*: „Wenn nun in Exod. 13 das Verhältnis umgekehrt ist, so gehört das Stück eben nicht den Quellen der jehovistischen Tradition an, sondern Exod. 13, 1—16 einer deuteronomistischen Bearbeitung" (l. c.) kehre ich (gegen Wellhausen) um: Wenn nun Exod. 13, 1—16, dessen deuteronomistische Bearbeitung durchaus strittig ist, dem Schema Wellhausens widerspricht, so wird die Quelle schon im Rechte und das Schema falsch sein; wir wollen doch das Schema nach dem Quelleninhalt und nicht die Quellen nach dem Schema beurteilen und wollen uns doch daran erinnern, wie de Wette (Beiträge I, S. 23) schon 1806 das allerdings bei Wellhausen und seiner Schule sehr beliebte Mittel der Überarbeitung und Interpolation be- und verurteilt hat; den Apologeten, die die angefochtene Authentie eines biblischen Buches oder auch Kapitels durch die Annahme der Interpolation „retten", wie den Kritikern, die die Authentie durch Annahme der Interpolation und tendenziöser Bearbeitung schwächen oder bestreiten wollen, gilt gleicherweise de Wettes Urteil: „Es giebt Hypothesen, die in unsern Tagen in der theologischen Welt ordentlich Bürgerrecht und das Ansehen von Axiomen erhalten haben. Eine solche

ist die der Überarbeitung, die man überall annimmt, wo man sie braucht. Ich kann sie aber nimmer nur als eine leidige Hypothese betrachten, solange nicht zureichende Gründe dafür sprechen," und der Tadel: daß „man leider, sobald es irgend eine Lieblingsmeinung gilt, gleich mit der Annahme von Interpolationen bei der Hand ist" (l. c. I, S. 146 Anmerk.).

Die dritte Folgerung Wellhausens „damit gelangen wir zu dem Ergebnis, daß die geschichtliche Motivierung des Passah erst vom Deuteronomium vollzogen ist, wenn auch vielleicht schon vorher eine gewisse Neigung dazu sich konstatieren läßt, ebenso wie bei den Mazzoth Exod. 12, 34. Sie ist augenscheinlich veranlaßt durch das schon von der älteren Überlieferung angenommene Zusammenfallen des Frühlingsfestes und des Auszuges aus Ägypten, wobei sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung im Laufe der Zeit umkehrte. Der Natur der Dinge entspricht es einzig, die Sitte des israelitischen Erstlingsopfers als Mutter der Erzählung von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt anzusehen; ohne Voraussetzung der Sitte würde die Erzählung unerklärlich und die sonderbare Auswahl, welche die Pest unter den Menschen trifft, unmotiviert sein" fällt ebenso hin, da eben „die Sitte des israelitischen Erstlingsopfers" in dieser vorkanaanäischen Zeit nicht nachgewiesen ist. Deshalb müssen wir uns eben nach einer andern Veranlassung des Passahfestes und nach einem andern Grunde der sonderbaren Auswahl, die die israelitische Erstgeburt verschont und die ägyptische tötet, umsehen, und da bietet sich uns die historische Bedeutung des Passah dar; wäre der Name Passah für die ägyptische Zeit wenigstens nachgewiesen, dann könnte man sagen, es muß auch die Sache dagewesen sein, und wäre wirklich ein altisraelitisches Fest, bei dem die Erstlinge der Herden dargebracht wurden, in der Nomadenzeit Israels nachgewiesen, dann müßte man von einer historischen Umbildung reden. Da aber Name und Sache erst beim Auszuge aus Ägypten auftreten, mit dem gleichzeitig die Annahme des Jahveglaubens zusammenhängt, so ist doch die Vorstellung, es habe wirklich eine derartige Plage die Ägypter betroffen und die Israeliten verschont, es habe mit der Annahme des Jahveglaubens auch die Einführung eines Erinnerungsfestes stattgefunden, das die Züge der Schreckens- und Gnadenthat Gottes vor und bei dem Auszuge trug, immer noch begründeter, da sie Halt an den Quellen hat, als die der negativen

Kritik, der die Quellen direkt widersprechen. Das Deuteronomium aber hat mit der Umwandlung des Passahfestes in ein historisches gar nichts zu thun. Mag Israel ein ursemitisches Passah gehabt haben — wir wissen es nicht — das Passah in Ex. 12 und 13 hat damit nichts zu thun; wir haben es in allen legislativen Stellen wie in der geschichtlichen Erzählung nur mit der mosaischen Stiftung oder wenn man will Neustiftung zu thun, nach der das Passah wie Mazzothfest historische Bedeutung hat. Die weitere Untersuchung wird diesen Satz näher zu begründen haben.

Da nun nicht bloß die Kritik (Vatke und Baur), sondern auch das Gesetz selbst (Exod. 12, 15, 19, 43 f.) das Passah mit der Beschneidung in Zusammenhang setzt, so muß dieser Punkt auch noch geprüft werden.

5. Passah und Beschneidung.

Nach Vatke (Bibl. Theol. S. 382 Anm.) wurde die Beschneidung als Bedingung der Teilnahme am Passah festgesetzt, „teils um das hebräische Fest vor dem Rückfall in den Götzendienst zu sichern, teils weil der Ritus . . . eine der Beschneidung analoge Seite darbot (Exod. 12, 13, 23; 4, 24—26); nach Baur (Tüb. Zeitschr. 1832. I, S. 99) stehen Passah und Beschneidung ursprünglich in engem Zusammenhang. Das Passah galt als Zeichen dafür, daß die gegen Jahve zu leistende Pflicht erfüllt sei, und auf der Familie, deren Mittelpunkt der Erstgeborene war, keine den Segen des Familienlebens hemmende Verschuldung laste", und „was die Passahfeier für die Familie und den Kreis des Familienlebens war, war der Beschneidungsritus für jeden einzelnen, der männlichen Geschlechts war". „Der Erstgeborene . . . ist nur als Haupt und Repräsentant der zu einer Geschlechtsreihe Gehörenden zu betrachten. Auch allen andern, deren Erster der Erstgeborene war, fehlte die segnende religiöse Weihe, ohne welche das Leben keinen Wert und kein Gedeihen haben konnte, wenn sie nicht das Bewußtsein haben konnten, daß auch in ihrem Stamm der dem Jahve gebührenden Pflicht an dem Erstgeborenen als dem Erstlinge ihres Geschlechts, Genüge geschehen sei; für diesen Zweck sollte jeder einzelne in dem Zeichen

der Beschneidung ein bleibendes Zeichen der für ihn gegen Jahve abgetragenen Schuld an sich tragen" (S. 106). Deshalb sollte sowohl der, der die Passahfeier als auch der die Beschneidung unterließ, aus dem Volke ausgerottet werden (Gen. 17, 4; Num. 9, 13; Exod. 12, 43 f.; Num. 9, 13; Exod. 12, 15. 19). Auch Friedr. Wilh. Schultz hat (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1857, S. 203) dem Passah, der Bundeserneuerung die Beschneidung als Akt der Bundschließung an die Seite gestellt: „Während die Beschneidung das Gelübde vor Gott ist, die Sünde abzuthun, oder auch der Akt, wodurch man sich der Sündendämpfung von Seiten Gottes unterzieht, ist das Passah eine Wiedervermittlung mit ihm trotz der dazwischen gekommenen Sünde. Während jene zunächst die Verpflichtung des Menschen darstellt, nämlich zur Heiligkeit, zum Kampf wider die Sünde, vermittelt dies die Gnade, nämlich die Vergebung der Sünde. Und während jene indirekt eine Feier Gottes als des Heiligen, vor dem die Sünde nicht besteht, ist dies direkt eine Feier Gottes des Gnädigen, der sich versöhnen läßt und infolge der Versöhnung dann auch erlöst, zur Freiheit verhilft." [1])

Für den Zusammenhang zwischen Erstgeburt, Passah und Beschneidung hat man sich ganz besonders auf die dunkle Stelle Exod. 4, 23—26 berufen. Die Worte können eigentlich erst gesprochen sein, als der Pharao bei seiner Weigerung, das Volk zu entlassen, verharrte; das zeigen die historischen Tempora und das bemerkte schon der Redaktor des samaritanischen Textes, der die Ausführung dieses Befehls erst hinter 11, 7 bringt. Auch befriedigt die gewöhnliche Erklärung der Verse Exod. 4, 24 ff., nach der Jahve den Moses, der den Pharao zu seiner Pflicht gegen Jahves Erstgeborenen (das Volk Israel, V. 22) bringen soll, durch den Überfall auf dem Wege daran

---

[1]) Es ist hier kein Anlaß, sich über Ursprung und Bedeutung der Beschneidung an sich zu äußern, darüber vergleiche man: von Lengerke (Kenaan S. 245 f.); Beschneidung sei ursprünglich Verschneidung, und weise auf den Phallusdienst in der Naturreligion zurück, vgl. Movers, Phönic. I, S. 60 f., 306, 318, 362; nach Josephus (Contra Ap. II, 13); Origenes (epist. ad Rom. II, Bd. V, S. 496 ed. de la Rue); Epiphanius (Haer. XXX, 30); Baur (Tüb. Zeitschr. 1832, I, S. 111 f., 116), erteile die Beschneidung den Charakter priesterlicher Würde, dagegen Autenrieth (Über den Ursprung der Beschneidung u. s. w. 1829): sie sei ein Ehrenvorrecht des Kriegerstandes (gegen ihn Baur l. c. S. 103 f.). Eine gute Darstellung des Streites, der seit Spencer wieder ausbrach, ob die Beschneidung göttliche Institution oder Nachahmung der ägyptischen Sitte sei, findet sich bei Joh. Gerh. Loci theol. IX ed. Cotta 1769. Die orthodoxe Ansicht über die Beschneidung zeigt der Comment. de usu sacram. circumcis. etc. 1760. § 3, woselbst der usus circumcis. 1. ex parte Dei dantis, 2. ex parte accipientium für infantes und adultos nachgewiesen wird. Auch Vatke (Bibl. Theol. S. 380 f.) leitete die Beschneidung vom syrischen und phönicischen Kultus ab, also aus der Naturreligion; die Israeliten hätten sie eher von den Kanaanitern als von den Ägyptern erhalten, dagegen Ewald (Altert.[3] S. 120 ff.); sie sei im Nillande entstanden und durch die Hyksos zu den Semiten gekommen, hänge mit der Pubertät zusammen, und sei ein Bild der höheren Reinheit des ganzen Volkes. Vgl. jetzt: Benzinger (Hebr. Arch. S. 137, 151, 153 ff., 166, 328, 367, 341, 474). Am leichtesten machte sich die Sache jedenfalls E. A. Schultz (Exercit. phil. 1744): nach ihm wurde Moses durch einen Zufall, d. h. durch ein Versehen des Arztes zur Beschneidung genötigt und dehnte sie auf das ganze Volk aus.

erinnern will, daß er seine Pflicht an *seinem* Erstgeborenen noch nicht erfüllt habe, die schon den Redaktor veranlaßte, den jetzt vorliegenden Zusammenhang herzustellen, nicht ganz. Der jetzige Zusammenhang von Exod. 4, 20 ff. und 4, 24—26 hat wohl ursprünglich nicht bestanden. Ich will die Gründe, die die Kommentare angeben, nicht wiederholen, sondern gebe nur eins zu bedenken: Die Verbindung zwischen V. 22 und V. 25 ist doch nur sehr künstlich herzustellen, da es sich V. 22 und 23 um den erstgeborenen Sohn Gottes (Israel) und den erstgeborenen Sohn Pharaos, V. 25 aber um den erstgeborenen Sohn des Moses handelt. Nach der üblichen Erklärung muß einer von diesen erstgeborenen Söhnen ausscheiden, und der Vergleich ist dann: Du hast meinen erstgeborenen Sohn (Israel) nicht entlassen wollen, siehe, so erschlage ich deinen (des Pharao) erstgebornen Sohn. Dann ist V. 22 und 23 die Rede Gottes an den Pharao, und V. 24—26 gehören nicht zu V. 22 und 23, *oder* die Worte: „Siehe, so erschlage ich deinen erstgebornen Sohn" (V. 23) beziehen sich auf Moses, und das wird V. 24—26 dahin erläutert, daß Moses die Beschneidung vollziehen soll, wo sich dann V. 24 auf den *Sohn* des Moses bezieht, von dem dann auch V. 25 und 26a nur die Rede ist, und auf den auch wohl V. 26b *ursprünglich* ging. Das war die Ansicht Spencers (De leg. hebr. rit. S. 61). Wie es damit nun auch sein mag: die andere Erklärung von V. 25: „Denn du bist mir ein Blutbräutigam" durch: „So thue ich, denn du bist mir ein Blutbräutigam durch das Blut (meines Kindes) mir (wieder) gewonnen" (Strack, v. Lengerke, Ken. S. 397) trägt doch die Hauptsache ein und geht davon aus, daß sich in V. 24—26 alle Suffixe auf Moses beziehen. Ob das aber der ursprüngliche Sinn war, erscheint doch fraglich. Ob die ganze Stelle zur Erklärung der Beschneidung dienen soll, ist eine ganz andere Frage. Jedenfalls hat sie nichts mit dem Passah zu thun, und auch die Erklärung, die Baur (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832. I, S. 118 ff.) nach Origenes (Contra Cels. V, 48) giebt, hebt die sachlichen Schwierigkeiten nicht, stellt auch keinen befriedigenden Zusammenhang her, da es ihm selbst zweifelhaft ist, „ob das Subjekt Moses oder sein Sohn ist."[1] Nach *neuerer* Auffassung gehört die Stelle zu einem der „Reste von heidnischem Mythus und heidnischem Aberglauben", die sich in J finden, wobei dann eine doppelte Auffassung möglich ist: „entweder liegt ein *Aberglaube* vor, wie er sich wohl nicht erst im talmudischen Judentum an die Beschneidung oder deren Unterlassung gehängt hat (vgl. Buxtorf, Judenschul. 1643, S. 109), *oder* aber eine *dunkle Erinnerung* an die *ursprüngliche*

[1] Ältere Erläuterungen z. B. Christ. Ludw. *Ermisch* (Heil. Blumenlese III. (1702.) S. 337): „Du bist mein lieber Bräutigam, welchem es fast Blut und Leben gekostet, mich zu ehelichen, und welchem ich auch durch meines Sohnes blutige Beschneidung meine Liebe wieder zu erkennen gebe." *Schröder* (Continuata Acerra bibl. Müllerіana VII, 1710) bezog die Worte Exod. 4, 25—26 auf Moses und ließ die Beschneidung der Reise wegen aufgeschoben sein (S. 683). LXX haben *ἄγγελος κυρίου*, Origenes (l. c.) dachte an einen feindlich gesinnten Blutengel, der zwar den Unbeschnittenen schaden konnte, aber keine Gewalt mehr über die Beschnittenen hatte, andere dachten sogar an „den erschienenen Sohn Gottes oder den Engel des Bundes" nach der chald. Übersetzung: projecit praeputium filii ad pedes angeli; die *Typologen* fanden in der Beschneidung das *Leiden Christi* dargestellt und hielten den „Blutbräutigam" Exod. 4, 25 f. für einen Typus auf Christus; z. B. Daniel Rittersdorf, Das wahre Vorbild in der Beschneidung u. s. w. 1748 und Joh. Meyer, Passionsbetrachtungen über Jesus unsern Blutbräutigam. 1746.

Bedeutung der Beschneidung als eine irgendwie den Eintritt in die Pubertät oder in die Ehe weihende Cerimonie (vgl. Wellhausen, Prol.[3] S. 554 f.; R. Andrée, Ethnogr. Parallelen u. Vergleiche. Neue Folge 1889, S. 166—212). Die Erzählung Exod. 4, 24 ff. hätte in letzterem Falle den Sinn, daß Moses, der als Unbeschnittener (vgl. Jos. 5, 2 f., 8 f.) seinen Sohn gezeugt hat, dafür der göttlichen Strafe verfallen ist und durch die Beschneidung seines Sohnes gerettet wird (so Wellhausen l. c. Holzinger, Einl. in d. Hexat. S. 133).

Nach Gen. 17, 11 ist die Beschneidung das Merkmal des Bundes zwischen Gott und der Familie Abrahams, wie später seinen Nachkommen, und das Zeichen der Teilnahme an diesem Bunde und der Willfährigkeit, ihn zu halten. Der Tod stand darauf, wenn man die Beschneidung unterließ (Gen. 17, 14), und ihre Unterlassung wird ein Bruch des Bundes genannt, auch nach Num. 15, 31 als ein Verachten Jahves selbst betrachtet. Danach ist auch die Bedeutung der Vorschrift Exod. 12, 43 ff. zu beurteilen, alles andere aber als willkürlich abzulehnen.

6. Ergebnis der Voruntersuchung.

Hat Vatke geurteilt, daß sich die Symbolik des Passah-Mazzoth-Festes aus dem im Alten Testament angegebenen einfachen Zwecke desselben „überhaupt nicht begreifen lasse" (Bibl. Theol. S. 492), so hat die Voruntersuchung ergeben, daß die Versuche einer Herleitung des Festes aus der Naturreligion mißlungen sind, wir daher nur auf das Alte Testament selbst angewiesen sind. Ob Israel in vorkanaanäischer Zeit ein Passah hatte, muß dahingestellt bleiben, da nur feststeht, daß es in der Frühlingszeit ein Opferfest in der Steppe feierte; daß das Mazzothfest von den Kanaanäern her von Israel übernommen sei, ist aus inneren Gründen wegen der ganz verschiedenen Opferanschauungen, die jedes Volk hatte, sehr unwahrscheinlich und daher abzulehnen. So sind die Bestimmungen, die die pentateuchischen Gesetze geben, nicht von dem Gesichtspunkte einer Herleitung aus der Naturreligion also als Gegensatz gegen sie zu beurteilen, für den Ursprung wie die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes sind wir an die israelitische Überlieferung im Alten Testament angewiesen, müssen daher von der Naturreligion

ganz absehen[1]) und haben nun die Aufgabe, durch eine rein geschichtliche mit den Mitteln der neueren Forschung angestellte Untersuchung die Frage zu beantworten: Wie stellt sich in den verschiedenen Zeiten und Quellenschriften das Passah-Mazzoth-Fest dar? und welche Bedeutung hatte es in denselben?

---

[1]) Daher wird in der Untersuchung selbst auf die aus der Naturreligion abgeleiteten Erklärungen von Einzelbräuchen keine Rücksicht mehr genommen werden: diskutierbar ist höchstens die Ansicht, das Passah sei ein Mondfest gewesen (Dillmann, Beuzinger).

Zweiter Teil.

Die pentateuchischen Passah-Mazzoth-Gesetze.

7. Die pentateuchischen Quellenschriften im allgemeinen.

Es herrscht heute darin Übereinstimmung, daß im Pentateuch bezw. Hexateuch einzelne Quellenschriften vorliegen, die jahvistische J, die elohistische E, die deuteronomistische D, die priesterliche P. Die Quellenscheidung ist jetzt mit einiger Sicherheit durchgeführt, und ihre Ergebnisse sind im allgemeinen anerkannt. Anders steht es mit der Bestimmung der Abfassungszeit, also der zeitlichen Aufeinanderfolge dieser Quellenschriften. Die herrschende Graf-Wellhausensche Schule vertritt hier die Reihe JEDP, während Dillmann Pg[1]) als alte Quelle anspricht und bis Esra folgende drei Phasen der hexateuchischen Redaktion annimmt. 1. Pg + E + J. 2. PgEJ + D. 3. PgEJD + Ph. Das Schema der Grafschen Schule ist dagegen 1. J + E. 2. JE + D. 3. JED + P. Dieser Reihenfolge der Quellen hat sich auch Franz Delitzsch, damit seinen früheren Standpunkt aufgebend, angeschlossen und urteilt („Pentateuchkr. Stud." in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1888, S. 227): „Daß die Reihe J, E, D, HG, PC (also JEDP) ein richtiges Bild von der Aufeinanderfolge der pentateuchischen Quellen giebt, so wie sich diese auf dem Wege der Analyse herausstellen, halte ich für unumstößlich, aber für ebenso unumstößlich, daß HG und PC auf alten in die mosaische Zeit zurückreichenden Grundlagen ruhen." Baudissin vertritt die Reihenfolge JE, P, D (Geschichte d. altest. Priestertums 1889; vgl. Kautzsch, Stud. u. Krit. 1890, S. 767—786, Kuenen, Theol. Tijdschr. XXIV (1890). S. 1—42), und Riehm (Einl. in d. A. T. ed. Brandts, 1889—1890, S. 289—291), der die Urkundenhypothese principiell billigt, läßt aufeinanderfolgen: 1. Dekalog. 2. Bundesbuch, Exod. 20, 22—23, 33, Exod. 34, 10 ff. und Exod. 13 (abgesehen von späteren Überarbeitungen). 3. Pg. 4. JE. 5. E[2], während König (Einl. in d. A. T. 1893, S. 188, 209, 225), der „nach den litterarischen Anzeichen selbst in ihm eine primäre, sekundäre und tertiäre Bauschicht" unterscheidet und „der geschichtlichen

[1]) Pg = priesterl. Grundschrift. Ph = Heiligkeitsgesetz (H. G. oder H). Dillmanns Ansicht ersieht man aus der Schlußabhandlung im Komm. zu Num., Deut., Jos. 1886.

Wirklichkeit damit am nächsten zu kommen" meint, drei Reproduktionen, eine jehovistische, eine deuteronomistische und eine esoterisch-priesterliche annimmt, die er nach der Zeit ihrer schließlichen Formulierung so anordnet: JE, D, EP. Über ältere Quellenscheidungen vgl. Herm. Strack in Herzog, Prot. R.EP.[2] XI, S. 443 ff.; Bleek, Einl. in d. A. T. 4. Aufl.

Am meisten ist Übereinstimmung über P erreicht — abgesehen von dem Alter dieser Quelle —, weniger ist das der Fall — abgesehen vom Urdeuteronomium (Deut. 12—26) — bei den deuteronomistischen Bearbeitungen von J und E (Rd), und am wenigsten herrscht Übereinstimmung über die Zugehörigkeit der einzelnen Kapitel und Verse zu J und E, so daß es am geratensten ist, bei der schon durch Rje erfolgten Zusammenarbeitung dieser beiden Quellenschriften also bei dem jahvistisch-elohistischen vordeuteronomischen Geschichtswerk JE stehen zu bleiben, und auf eine genauere Quellenscheidung von J und E mit ganz geringen Ausnahmen zu verzichten.

Ich werde mich mit Rücksicht auf die von mir gewählte Methode der Beweisführung zunächst an die Quellenscheidung und auch Quellendatierung der Schule Wellhausens halten, aber immer im Laufe der Untersuchung im Auge behalten, ob ihre Ergebnisse nicht von andern alteriert werden, und ob den Quellenschriften nicht aus sachlichen Gründen ein höheres Alter beigelegt werden kann. Eine ganz besondere Stelle wird das Bundesbuch B zu beanspruchen haben, da es wenigstens überwiegend kritischerseits für das älteste noch vor J und E existierende Gesetzbuch gehalten wird, und auch nach seinem Umfange mit ziemlicher Sicherheit aus JE herausgeschält worden ist.[1])

Wenn nun auch Heinrich Ewald eine andere Quellenscheidung vornahm und infolgedessen andere Quellenschriften fand, so urteilt doch auch er, daß wirklich alle näheren Untersuchungen der jetzt im Kanon Alten Testaments erhaltenen Geschichtswerke unbestreitbar zeigen, „daß die späteren Verfasser die älteren schriftlichen Quellen oft sehr wörtlich benutzten, die Erzählungen und Nachrichten aus den mancherlei oft abweichenden Quellen mehr oder weniger verschmolzen und, in neuen Fluß gebracht, zusammenstellten, und mehr Sammler und Vorarbeiter älterer schriftlicher Stoffe als rein ursprüngliche Verfasser waren" (GVJ I[3], S. 89). Dabei „muß sich ziemlich früh auch eine besondere Kunst, aus vielen solcher Werke ein neues geschickt zusammenzusetzen, ausgebildet haben" . . . „Diese eigentümliche Kunst der Buchzusammensetzer muß im Volke Israel schon seit dem zehnten Jahrhundert v. Chr. viel geübt sein" . . . „Am nächsten jedoch fand diese Kunst bei den Geschichtswerken ihr Geschäft: und nichts Feineres und Vollendeteres läßt sich hier denken als die Zusammensetzung fast aller alttestamentlichen Erzählungsbücher. Denn es ist zwar bei näherer Erforschung gewiß, daß nicht bloß der Pentateuch oder gar bloß die Genesis, sondern fast alle diese Bücher auf noch wiedererkennbare verschiedene Quellenschriften zurückgehen, aber bei den meisten ist die Zusammensetzung so äußerst geschickt und glatt durchgeführt, daß man die Fugen oft

[1]) Über die pentateuchischen Quellenschriften giebt die beste Auskunft Holzinger, Einleitung in den Hexateuch. 1893, auf die ich ein für allemal verweise.

schwer erkennt." „Allein die Notwendigkeit solcher Erforschungen und Erkenntnisse ergiebt sich bei jedem etwas tieferen Lesen der Bücher von selbst: und von der andern Seite können wir vielmehr froh sein, daß durch die späteren Werke so viele Teile der ursprünglichen, ja auch uralten sich erhalten haben, und wir durch sorgfältige Betrachtung so höchst mannigfacher Bruchstücke von Werken der verschiedensten Art und Zeit unter anderm auch noch instandgesetzt werden, die Entwicklung der ganzen althebräischen Geschichtschreibung vollständiger zu übersehen" . . . „Auf den Unverstand solcher Gelehrten, welche noch in der neusten Zeit alle Untersuchungen dieser Art in Bausch und Bogen verwerfen, darf kein gewissenhafter Mann ferner achten" (l. c. S. 90 f.).

8. Der Ausgangspunkt der Untersuchung.

Ich stelle mich also mit der Kritik aus dem in der Einleitung angegebenen Grunde auf einen gemeinsamen Boden, um die Richtigkeit ihrer Ergebnisse nachprüfen zu können, werde daher keinen Einspruch von kritischer Seite zu erwarten haben, wenn ich mit dem nach ihrer Ansicht ältesten Quellenstück Exod. 23, 14—19 die Untersuchung beginne. Wohl aber ist es schon früher von Hengstenberg (Authentie des Pentateuch II, S. 371 f.) gegen Hitzig (Ostern u. Pfingsten im 2. Dekal. S. 21, 32, 36), Bachmann (Die Festgesetze des Pentateuch, S. 19 f.) gegen Hupfeld (Comm. de prim. et vera fest. ap. Hebr. etc. I—IV) und neuerdings von Green (Die Feste d. Hebräer, S. 156) gegen Kuenen (de Goodsd. Isr. II, S. 87) als ein Grundfehler bezeichnet worden, mit den genannten Kritikern diese Stelle zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen. Nach Hengstenberg kann Exod. 23 (und Exod. 34) schon deshalb nicht die Grundstelle über das Passah-Mazzoth-Fest sein, weil das Essen der Mazzoth gegen alle Erwartung gar nicht motiviert werde, auch Exod. 23, 18 ohne die Beziehung auf die Grundstelle Exod. 12 ganz unverständlich bliebe, da man gar nicht wisse, was man mit dem koncisen Ausdruck ʿal chamez Exod. 23, 18 anfangen solle, und was für ein Fest mit dem chag jahve κατ' ἐξ. gemeint sei. Allein das Essen der Mazzoth wird doch gerade durch die Worte: „denn in ihm (dem Ährenmonat) bist du aus Ägypten gezogen" Exod. 23, 16 genügend motiviert, und die ganze Stelle Exod. 23, 14—19 konnte für den nicht unverständlich sein, der mit den Thatsachen bekannt war, die dem Mazzothfeste zu Grunde lagen. Mir ist ferner mit Gramberg (Krit. Gesch. d.

Relig. d. A. T. I, S. 277) und George (Die ält. jüd. Feste, S. 110–112) durchaus nicht zweifelhaft, daß unter chag hamazzoth das Passahfest mitgemeint ist, und ganz mit Unrecht, wie Reuß (Gesch. d. Heil. Schriften Alt. Test. S. 232) gezeigt hat, ist diese Auffassung von einer Anzahl neuerer Kritiker beanstandet; allein das ergiebt sich zunächst aus der Analogie mit den beiden andern Exod. 23, 14—19 aufgeführten Festen, die hier auch unter anderen Namen wie sonst vorkommen, deren Identität mit dem Wochen- und Laubhüttenfest, wie sie sonst heißen, aber von keiner Seite bestritten wird, so daß nicht einzusehen ist, warum gerade das Passahfest allein eine Ausnahme machen müsse, wenn doch von der gesamten Kritik der von mir allerdings für ganz unrichtig gehaltene Grundsatz für zutreffend gehalten wird: da die beiden andern hier genannten Jahresfeste Erntefeste seien, müsse es auch das erste sein, hier also auch mit einer wenn auch meiner Meinung nach falschen Analogie operiert wird; aber es folgt allerdings nicht daraus, daß nun Exod. 23, 18 sich nur und allein auf das Passah beziehen muß. Der Kontext scheint doch mindestens die Mitbeziehung auf die beiden andern Feste zu ergeben, und auch Stellen wie Deut. 16 2—4; Exod. 12, 8; Num. 9, 11 u. a. können die von Hengstenberg u. a. behauptete eingeschränkte Beziehung von Exod. 23, 18 auf das Passah nicht stützen, da sie von der Kritik ja später angesetzt werden, ihre Beweiskraft also ihr gegenüber wenigstens, — und darauf kommt es doch für den Gegenbeweis an — hinfällig ist. Wenn nun freilich anderseits Hitzig (l. c.) behauptet, daß Exod. 23 (und 34) noch gar kein Passah kenne, so schließt er aus dem Umstande, daß der Name fehlt, offenbar, wie schon angedeutet und später zu beweisen ist, zu viel, und man kann sich auch mit Bachmann (l. c. S. 84) nicht auf Exod. 34, 25 berufen, da diese Stelle zwar chag hapesach hat, aber gegenüber dem konstanten Sprachgebrauch des Alten Testaments, nach dem das Fest chag hamazzoth heißt, zum Gegenbeweise nicht ausreicht.

Daß übrigens Hengstenberg, Bachmann und alle konservativen Forscher Exod. 12 und 13 als Grundstelle für das Passah-Mazzoth-Fest ansahen und -sehen, erklärt sich daraus, daß sie den Pentateuch für ein Werk des Moses und also die Festgesetzgebung auch für einheitlich hielten. Man sieht aber auch, daß dieser Voraussetzung sofort der Boden entzogen wird, wenn

es ihnen nicht gelang, zur Evidenz zu beweisen, daß die Authentie des Pentateuchs zu Recht bestehe, und dieser Beweis ist ihnen und auch den neueren Apologeten — trotz Adolf Zahn (Vorträge über krit. Fragen des Alt. Test. 1898, Vorwort S. VII ff. —) nicht gelungen.

Nun hat auch Green (l. c. S. 156) die Annahme der Kritik seit Hitzig, daß Exod. 23 (und 34) die ältesten Kultusgesetze enthalte, aus drei Gründen für unzutreffend gehalten. Erstens nehmen die Bestimmungen in Exod. 23, 14 ff. „ausdrücklich Bezug auf ein vorausgegangenes Gesetz; sieben Tage sollst du ungesäuertes Brot essen, wie ich dir befohlen habe". Allein diese Rückverweisung kann sich auf den Redaktor zurückführen, der J und E ineinanderschob, die Bestimmungen des Bundesbuches aufnahm —, wenn dies nicht, wie manche meinen, schon ein Bestandteil von E war — und sich vielleicht mit Exod. 23, 14b auf Exod. 12 und 13 bezog, soweit in diesen Kapiteln Bestandteile von J und E sich finden, während allerdings George (l. c. S. 117) Exod. 23, 14 auf das ganze Deuteronomium sich beziehen läßt, muß sich also nicht auf Exod. 12 und 13 beziehen, was nur der Fall sein könnte, wenn der Pentateuch das Werk eines Autors wäre, was aber seit Astruc bestritten ist; also ist dieser Grund Greens kein haltbarer Einwand gegen die Kritik, und darauf kommt es beim Gegenbeweise doch an. „Zweitens geschieht die Bezugnahme auf ein früheres Gesetz in Verbindung mit nur einem Fest, dem der ungesäuerten Brote, welches anzudeuten scheint, daß zur Zeit, als Anweisungen hinsichtlich desselben gegeben wurden, hinsichtlich der übrigen zwei Feste noch keine Vorschriften vorhanden waren." Es trifft auch das nur zu, wenn Exod. 12 und 13 älter als Exod. 23, 14 ff. und direkt mosaischen Ursprungs sind; das ist aber nicht bewiesen. „Drittens ist das, was über die übrigen zwei Feste gesagt ist, so wenig, daß man weder irgend etwas über deren Natur noch deren Beziehung daraus entnehmen könnte." Dieser Einwand ist nicht unberechtigt, aber in dieser Form übertrieben. Denn man sieht, daß sie Erntefeste sind und am Ausgange des ökonomischen Jahres begangen werden sollten, was für ein Gesetz, das nur das fundamentale geben will, genügt, wie denn Green ja auch selbst sagt, daß diese „allgemeine, unbestimmte Bezeichnungsweise" so ist, wie man sie gerade in dem Fundamentalgesetze des Bundes

erwarten kann, wobei alle weiteren Details der nachfolgenden Gesetzgebung überlassen werden, warum denn auch eben kritischerseits die Annahme Geltung erlangt hat, daß das Bundesbuch die älteste — für Laien berechnete Kultusgesetzgebung repräsentiere. Ich hoffe überdies zeigen zu können, daß die Worte: „wie ich dir befohlen habe" in Exod. 23, 14 ff. nicht interpoliert sind, noch auf Exod. 12 und 13 zurückweisen, sondern eine ganz andere Beziehung enthalten. „Die Verschiedenheit der Ausdrücke" für die Feste in Exod. 23 und andern Gesetzesstellen, die von den Festen handeln, sollte Green nicht monieren, da doch streitlos feststeht, daß die Exod. 23 „Fest der Ernte" und „Fest der Einsammlung" genannten Feste das Wochen- und Laubhüttenfest, wie sie später genannt werden, sind. Auch v. Lengerke (Kenaan, S. 454, 460) hat die Stellen Exod. 23, 14 ff.; 34, 18 ff. dem Ergänzer, dagegen Exod. 12 der Grundschrift zugewiesen, weil sie ihm den Eindruck relativer Einfachheit machten, was er freilich nicht für ein Zeichen hohen Alters, sondern für eine Milderung früherer strengerer Bestimmungen hielt.

Aus sachlichen wie methodischen Gründen hat daher die Untersuchung über die innerpentateuchische Entwicklung des Passah-Mazzoth-Festes bei Exod. 23, 14—19, das heute für das älteste Quellenstück gehalten wird, einzusetzen.

Das Passah-Mazzoth-Fest nach dem Bundesbuche.

9. Der Text der Festgesetze.

(Exod. 23, 14—19.)

Exod. 23, 14. Drei Male[1]) sollst du mir ein Fest[2]) feiern im Jahre. 15. Das Fest der Mazzoth[3]) sollst du beobachten, sieben Tage sollst du essen Mazzoth, wie ich dir geboten habe, zur bestimmten Zeit des Ährenmonats,[4]) denn in ihm bist du aus Ägypten ausgezogen, und nicht soll man leer[5]) erscheinen vor meinem Angesichte, 16. . . .[6]) 17. Dreimal im Jahre soll erscheinen all dein Männliches[7]) vor dem Angesicht des Herrn[8]) Jahve. 18. Nicht sollst du opfern bei Gesäuertem[9]) das Blut meines Schlachtopfers, und nicht soll übernachten[10]) das Fett[11]) meines Festes bis zum Morgen. 19. Das Erste,[12]) die Erstlinge deines Ackerfeldes sollst du bringen zum Hause Jahves,[13])

---

[1]) Wörtl. „Füße", wie noch Num. 22, 28, 32—33 statt des gewöhnlichen pe'amim.

[2]) Die Wurzel chag bedeutet stoßen, dann sich heftig bewegen, springen, tanzen, wallfahren; daher chag Wallfahrt, Festzug und dann das Fest selber. Die drei chaggim werden auch bei J (Exod. 34, 18, 22 ff.), D (Deut. 16, 15) und P (Exod. 12, 14; Lev. 23, 6, 34; Num. 28, 17; 29, 12 erwähnt, nur daß P das Wochenfest nicht mit chag bezeichnet.

[3]) d. h. ungesäuerte (Brote); die Wurzel maz bed. saugen, aussaugen, pressen, im Kal saugen, schlürfen, mit Wohlbehagen genießen Jes. 66, 11; daher mazzah Süßes, immer von den süßen, d. h. ungesäuerten Brotkuchen gebraucht.

[4]) d. h. des Monates Abîb.

[5]) d. h. mit leeren Händen = ohne Gaben, nach Dillmann wegen Exod. 22, 29 von den Gaben der einzelnen Festbesucher gesagt, vgl. auch Deut. 16, 10. 16, und nicht von den tierischen Erstgeburten (George, Hupfeld, Riehm und zum Teil auch Bertheau).

[6]) V. 16 bezieht sich auf das Fest der Ernte und der Einsammlung, also auf das Wochen- und Laubhüttenfest, vgl. Exod. 34, 22 und Reuß, Gesch. d. Heil. Schrift Alt. Test. S. 232.

[7]) Es ist Subst. coll.; über die Ableitung vgl. Dillmann zu d. St.

[8]) haadon jahve findet sich nur noch Exod. 34, 23 (der Samaritan. Text hat wunderlich genug haaron) und ist hinzugesetzt, „um anzudeuten, daß es sich bei diesem dreimaligen persönlichen Erscheinen der Israeliten vor Gott um die Anerkennung desselben als ihres Herrn handelt." Dillmann (zu d. St.).

[9]) Oder: „zu Gesäuertem;" jedenfalls ist also verboten, das Opfer mit Gesäuertem in Berührung zu bringen.

[10]) d. h. aufbewahrt werden; man soll es also verbrennen, da es sonst nicht mehr frisch, also unrein wäre.

[11]) d. h. die für Jahve bestimmten Fettstücke.

[12]) LXX: *τὰς ἀπαρχὰς τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς*; man kann bikkure nach Num. 18, 12 ff; Deut. 18, 4; 26, 2, 10; Nehem. 10, 36, 38 auch als Epexegese zu reschit oder als allgemeine Bezeichnung des Besten, Vorzüglichsten nach Num. 18, 12; Amos 6, 6 (z. B. Kübel, Bachmann) fassen.

[13]) Auch wenn „Haus" nur Wohnung Jahwes bedeutet (Dillmann), so ist jedenfalls hier (gegen die Auffassung der Kritik) mindestens von den drei chaggim, die hier genannt werden, geboten, daß sie immer nur bei der Wohnung Jahves, also nicht überall und beliebig begangen werden sollen. So auch Oettli (Komm. z. Deut. S. 17).

deines Gottes; nicht sollst du kochen ein Böckchen in der Milch seiner Mutter.[1])

Die folgende Tabelle zeigt, welchen Quellenschriften unsere Stelle jetzt zugewiesen wird.

Dillmann	Kuenen	Cornill	Baentsch	Jülicher	Budde	Strack	Wellhausen	Stade	König	Sellin	Müller
E	E	E	E	Rje?	(nach J nachträglich ergänzt).	E	früher J, jetzt als Nebenquelle bezeichnet.	Rd oder Rje.	E aber als Vorlage von E.	E aber als Vorlage von E.	J (nahestehend).

Sie zeigt aber auch, daß sie kritischerseits für überarbeitet und interpoliert gehalten wird, daher haben wir zuvor zu untersuchen, ob und inwieweit diese kritischen Bedenken zu Recht bestehen.

10. Seine Integrität.

Von vornherein ist die Ansicht Stades (GVJ I, S. 637 ff.), das Bundesbuch sei in die Zeit Manasses zu versetzen, die auch Holzinger (Einl. S. 294 f.) zu teilen scheint, mit fast der gesamten Kritik abzulehnen. Auch der Einwand Wellhausens (Komp. d. Hexat. S. 92), im Bundesbuch sei zwar die Rechtsordnung intakt, aber in der Kultusordnung einzelnes sekundär, was die pluralische Anrede verrate, die ganz plötzlich gegenüber der sonst gebrauchten singularischen auftrete, trifft für Exod. 23, 14—19 nicht zu, da hier durchgängig der Singularis erscheint. Baentsch (Bundesb. S. 47—54) aber sieht nach dem Vorgange Hitzigs, Hupfelds u. a. die geschichtliche Bemerkung, „wie ich dir geboten habe zur bestimmten Zeit des Ährenmonats, denn in ihm bist du aus Ägypten ausgezogen," Exod. 23, 15 als Einschub und 23, 17—19 zwar als ältere Recension von 34, 23—26, aber doch als Nachtrag aus dem noch nicht bearbeiteten Gesetz in Exod. 34 an.

Das halte ich aus folgenden Gründen für unrichtig. Erstens haben die beiden andern an der Stelle erwähnten Feste auch ihre zeitliche Angabe; vom Herbstfest heißt es ausdrücklich, daß es „am Ausgang des Jahres, wenn du dein Werk vom Felde einsammelst", gefeiert werden soll, und beim Wochenfest setzt die Bezeichnung: „die Erstlinge deines Werkes, dessen was du auf dem Felde säest," doch voraus, daß die Körnerernte beendet ist, und nun wird verordnet, daß die Erstlinge des Ackerbodens als Dankopfer zum Hause Gottes dargebracht werden sollen. So wenig sich nun

[1]) Diese Deut. 14, 21 wiederholte Vorschrift erklärt sich nach Dillmann (zu d. St.) am wahrscheinlichsten daraus, daß es einen heidnischen Brauch oder Aberglauben (nach Stade GVJ I, S. 484 wurde solche Milch zu abergläubischen Lustrationen der Felder benutzt), der vielleicht mit dem Herbstfest zusammenhing, abwehren sollte. Die echt rationalistische Deutung, das Gebot sei zur Förderung des Obstbaues gegeben, ist mit Recht dem Fluch der Lächerlichkeit verfallen und verschollen. Vgl. Jahn, Bibl. Arch. II (1817), S. 200 f.

diese letztere Bestimmung allein auf das Fest der Ernte bezieht (V. 16a), so schließt sie doch dieses ein, da sie ja von allen drei Festen handelt, an denen „die Erstlinge deines Werkes" darzubringen sind. So wäre man gezwungen, mit demselben Rechte auch diese Bestimmungen in V. 16 als Einschübe anzusehen.

Zweitens würde beim Mazzothfeste, wenn jene Worte wirklich Einschub wären, zwar gesagt sein, daß sieben Tage ungesäuertes Brot gegessen werden soll, aber nicht, wann das zu geschehen habe, eine Art der Anordnung, die völlig unverständlich wäre. Da man nach kritischer Ansicht sich zur Vervollständigung dieser Angaben nicht auf Exod. 12 und 13 berufen darf, da diese Kapitel jünger sein sollen, so bleibt nichts übrig als die Annahme, daß sie dieser Stelle ursprünglich angehört haben. Das trifft aber auch bei der weiteren geschichtlichen Bemerkung: „denn in ihm bist du aus Ägypten ausgezogen" zu, die Baentsch und viele andere gleichfalls als Einschub in Anspruch genommen haben. Zwar findet sich bei den ältesten Schriftpropheten, Amos, Hosea und Micha keine direkte Angabe über den Monat des Auszugs aus Ägypten; daß ihnen aber und ihren Zeitgenossen letzterer selbst als eine geschichtliche Thatsache über allen Zweifel sicher gestellt war, geht nicht bloß daraus hervor, daß sie denselben als Voraussetzung und Grundlage des gegenwärtigen Volksbestandes überhaupt bezeichnen, sondern daß sie diese Thatsache zu einem Argument verwenden, damit also von einer Voraussetzung ausgehen, die ihnen und dem Volke, an das sie sich wenden, gemeinsam war. (Die auf den Auszug aus Ägypten sich beziehenden Stellen, die von keiner Seite angefochten sind, sind Hos. 12, 10. 14; 13, 4—5; 8, 14; 11, 1; 5, 11; Micha 6, 4; Amos 2, 10; 3, 1; 5, 25; 9, 7; 5, 17.) Die von Baentsch als Einschub verdächtigten Worte sind also hinsichtlich der Thatsache, die sie berichten, durch die ältesten Schriftpropheten, die ihrerseits nach kritischer Annahme wieder jünger sind als das Bundesbuch, gedeckt, die Ansicht Georges (Die ält. jüd. Feste S. 117), unsere Stelle sei jünger als das Deuteronomium, auf das er die Worte „wie ich dir befohlen habe" bezog, ist antiquiert, hielt doch schon Vatke (Bibl. Theol. S. 428 f.) dafür, „daß der Aufsatz Exod. 21—23, 19 unstreitig die ältesten Gesetze des Pentateuch enthält, wenn auch ihre Aufzeichnung nicht vor der Teilung des Reiches erfolgt ist."

Nun hat allerdings auch Dillmann (II, S. 276) gemeint, daß Exod. 23, 15 nach der Recension des J in Exod. 34, 18 von R überarbeitet sei, da die mit den Worten „wie ich dir geboten habe" beginnende Rückweisung auf Exod. 12 f., die bei J keine Schwierigkeit habe, in E nicht wohl ursprünglich sein könne, teils auch die Worte: „sieben Tage u. s. w." den Anschluß an V. 16, wo das Verbum von V. 15a fortwirke, erschweren. Das letztere ist nicht abzuweisen. Aber dann ist damit auch noch die Angabe der Dauer des Mazzothfestes, die Baentsch nicht beanstandet hatte, neben den folgenden Worten als Parenthese aufgefaßt, und dem Mazzothfeste würde dann gegenüber den beiden andern hier erwähnten Festen überhaupt jede nähere Angabe fehlen, womit der kultusgesetzliche Schluß des Bundesbuches nicht nur zur kahlsten Dürftigkeit, sondern geradezu zur Unverständlichkeit herabsinken und völlig rätselhaft werden würde.

Der zweite Einwand Dillmanns, daß die in den Worten „wie ich dir geboten habe" auf Exod. 12 f. liegende Rückbeziehung nicht bei J, aber bei E ihre Schwierigkeit habe, ist rein abhängig davon, ob die Verse Exod. 12, 39 u. 13, 3 f. wirklich von E herrühren, da nur in diesen das Essen der Mazzoth erzählt (12, 39) und angedeutet wird (13, 3 f.). Und kann denn E nicht auch das Mazzothessen erwähnt haben, das bei der Redigierung von JE fortgefallen ist, wie es sich auch in J fand?

Dillmann hält ferner auch dafür, daß der Satz „und nicht soll man leer erscheinen vor meinem Angesicht", aus Exod. 34, 20 genommen oder wenigstens mit Rücksicht darauf hierher versetzt sei, wenn er, wie Hupfeld (Comment. I, S. 5) meinte, sich auf alle drei Feste bezogen und ursprünglich hinter V. 17 befunden hat. Aber es ist nicht einzusehen, warum gerade dies Gebot in Exod. 34, 20 (J) die Priorität in Anspruch zu nehmen hat, da doch das Bundesbuch älter ist als J und E, also die Wahrscheinlichkeit, daß das Gebot in diesem schon gestanden habe, also in Exod. 23, 15 ursprünglich sei, größer ist als der umgekehrte Fall. So sieht die Sache auch Baentsch an, der sich die Entstehung des Bundesbuches so denkt, daß es ursprünglich nur Rechtsbestimmungen Mischpatim enthalten habe, denen sich dann später aber noch vor Aufnahme in JE oder E in zwangloser Reihenfolge und verschiedenen Schichten die Debarim, also die sittlich-religiösen und kultischen Anordnungen angeschlossen hätten, die dann nach seiner Ansicht freilich von Rje oder Rd in deuteronomischem Geiste überarbeitet worden seien (Bundesb. S. 119 cf. S. 45—58). Daß diese letztere Annahme, der sich auch Sellin (Beiträge II, 1 S. 16) angeschlossen, wenig Wahrscheinlichkeit hat, wurde oben schon gezeigt; jedenfalls tritt auch Baentsch dafür ein, daß die kultischen Bestimmungen des Bundesbuches in demselben vor seiner Aufnahme in JE oder E schon vorhanden waren, also älter sind als J und E.

Budde wiederum hat (ZaW. XI, S. 217 f.) seine Ansicht, daß Exod. 23, 15—19, so wie sie jetzt vorliegen, aus J, Exod. 34, entlehnt seien, damit begründet, daß Rje die Rivalität der beiden ihm vorliegenden (jehovistischen und elohistischen) Gesetzgebungen nach Kräften dadurch aufgehoben habe, daß er sie ineinander arbeitete und dabei auszugleichen suchte. Dabei habe der jehovistische Dekalog fallen müssen, da er mit dem elohistischen und auch mit dem Bundesbuch kollidierte. Ein späterer Redaktor aber habe dies Stück aus J, dessen großen Wert er richtig erkannt, nun wieder, um es der Vergessenheit zu entreißen, in Kap. 23 nachgetragen und so die Kultusgesetzgebung von E, deren Dasein nach Budde in Exod. 23, 14 wenigstens angedeutet ist, durch die von J ergänzt. Dieser Ansicht hat sich auch Cornill (Einl. S. 74) angeschlossen und Exod. 23, 17—19 als einen Anhang aus dem zweiten Dekalog Exod. 34, 23. 25—26 (J) bezeichnet, was eine Vergleichung von Exod. 23, 17 mit 23, 14 und Exod. 23, 19a mit Exod. 22, 28a beweisen soll; auch Exod. 23, 15. 16 sei wohl aus Exod. 34, 18. 20bβ u. 22 „aufgefüllt", wie die Vergleichung von 23, 15b mit 34, 20bβ zeige. Allein eine Vergleichung von Exod. 23, 17 mit 14 zeigt nur, daß die Vorschrift in V. 14 „drei Male im Jahre sollst du mir ein Fest feiern", durch die in V. 17 „dreimal im Jahre soll all dein Männliches vor dem Herrn

Jahve erscheinen", näher bestimmt wird, aber nicht eine unnötige Wiederholung enthält, wie Hitzig und Wellhausen behaupten, indem erstens die allgemeine Vorschrift in V. 14 durch V. 17 auf „all dein Männliches" eingeschränkt und zweitens ganz besonders durch den Zusatz „vor dem Herrn Jahve" nach Dillmann (II, S. 278) angedeutet wird, „daß es sich bei diesem dreimaligen persönlichen Erscheinen der Israeliten vor Gott um die Anerkennung desselben als ihres Herrn" handelt, so daß auch der Übergang der Rede aus der ersten in die dritte Person weniger auffällt, und auch Dillmann ist der Ansicht, daß V. 17 gegenüber V. 14 unter allen Umständen eine neue Bestimmung enthält und darum auch kein Grund vorliegt, diesen Vers als aus Exod. 34, 23 (Wellhausen) oder gar aus Deut. 16, 16 (Hitzig) nachgetragen anzusehen. Im Gegenteil zeige sich J in Exod. 34, 23 durch den Zusatz 34, 24 als Kommentar eines älteren Spruches, und „Jahve" dürfte aus Elohe Jisrael (34, 23) wie 22, 10 aus Elohim von R geändert und in 23, 19 eingesetzt sein.

Die Vergleichung von Exod. 23, 19a mit 22, 28a ergiebt das gleiche Resultat: hier heißt es allgemein: deine Fülle und deinen Saft (Strack nach dem talmud. Sprachgebrauch Hebe) sollst du nicht verzögern, dort: „das Erste, die Erstlinge deines Ackerbodens, sollst du zum Hause Jahves deines Gottes bringen", die Abgabe wird also eingeschränkt und näher präcisiert, denn, wenn auch die Ausdrücke meleah und das ἅπ. λεγ. dema nach der exegetischen Tradition (LXX (ἀπαρχαὶ ἅλωνος καὶ ληνοῦ), Onk. u. d. Talm.) die Erstlinge bezeichnen könnten, so würde es sich in Exod. 22, 28 immer noch um die Erstlinge der Tenne und der Kelter, dagegen in Exod. 23, 19 nur um die Erstlinge der Tenne bezw. des Ackerbodens handeln, was ja auch bei dem Erntefest, um das es sich 23, 14 handelt, ganz natürlich ist. Indem ich auf die Ausführungen von Dillmann und Strack zu Exod. 22, 28 verweise, füge ich nur noch hinzu, daß die Ansicht Buddes, nach der der jehovistische Dekalog erst fortfiel, dann wieder im Bundesbuch aufgenommen wurde, doch zu künstlich ist, um wahrscheinlich zu sein, ganz abgesehen davon, daß ein „zweiter Dekalog" Exod. 34 eine auch kritischerseits nicht unbestrittene Größe ist. Vgl. Lund, Jüd. Altert. (1711) S. 698 ff. und Robertson Smith, Die Religion der Semiten (1899), S. 180 ff.

Was nun die Verse Exod. 23, 15—16 anlangt, die nach Cornills Ansicht aus Exod. 34, 18. 20bβ u. 22 aufgefüllt sein sollen, so scheidet zunächst 34, 18 aus, denn er ist bis auf einen untergeordneten Punkt gleichlautend mit 23, 15. Legt man darauf Gewicht, daß es 23, 15 heißt „zur bestimmten Zeit des Ährenmonats", 34, 18 dagegen nur „zur Zeit des Ährenmonats", dann wäre mit Dillmann (zu d. St.) zu sagen, daß daraus, daß der Verfasser bloß lemoëd sagt, den Monatstag aber nicht genauer angiebt, nicht mit Notwendigkeit folgt, daß zur Zeit des Verfassers der Tag noch nicht fixiert war, sondern nur, daß für seine Zwecke die allgemeine Angabe genügte, die er ja auch Exod. 23, 16 nur hat. Übrigens findet dieselbe Angabe sich noch Deut. 16, 1, also in einem nach kritischer Ansicht noch viel späteren Zeitalter.[1]) Vergleicht man Exod. 23, 18b mit 34, 20, so

[1]) Ziemlich eigenartig ist die Auffassung, die Beer (Abhdl. zur Erl. d. alt. Zeitrechnung u. Gesch. 1782, S. 94 f.) von der „bestimmten Zeit" hat. Nach ihm bestand der jüdische Jobel-

zeigt allerdings diese letztere Stelle eine größere Fülle, darum muß doch aber die Vorschrift: „und man soll nicht leer vor meinem Angesichte erscheinen", nicht aus 34, 20 in 23, 15 nachgetragen sein, sondern, da das Bundesbuch älter ist als J und E, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß dies Gebot aus dem Bundesbuch in Exod. 34, 20 aufgenommen ist.

Daß die Bestimmung des Verhältnisses von Exod. 23 zu Exod. 34 schwierig ist, zeigen die abweichenden Ansichten der Kritiker. George (l. c. S. 110) und Kuenen (Goodsd. II, S. 8) halten Exod. 23 für die Grundlage von Exod. 34, Wellhausen (Proleg. S. 89) hingegen beide für voneinander unabhängig, aber gegenseitig interpoliert: Exod. 23, 17—19 stammen aus Exod. 34, und Exod. 34 wiederum aus 23, 15. Reuß (l. c. S. 232) will gar nicht entscheiden und bescheidet sich, zu sagen, daß Exod. 23 und 34 zeitlich nicht weit voneinander zu trennen sein möchten: „der Festcyklus (in Exod. 34) ist jedenfalls ganz derselbe wie früher (in Exod. 23), mit dem einzigen Unterschiede, daß das Erntefest jetzt das Wochenfest heißt und somit chronologisch bestimmt scheint und statt der Feldfrüchte speciell der Weizen genannt wird. Das ist alles; denn daß das Herbstfest beim „Umkreisen" des Jahres gefeiert werden soll, kann keine andere Bedeutung haben als die frühere Angabe." Das ist auch die Meinung Wellhausens (Prol.[4] S. 82 f.). Damit lösen sich auch die Schwierigkeiten, die Hitzig (Ostern und Pfingsten im 2. Dekalog S. 31), Bertheau (d. sieb. Gruppen u. s. w. S. 70, vgl. dagegen S. 57), George (l. c. S. 116) darin gesehen haben, daß nach ihrer Meinung der Jahresanfang *vor dem* Exil in den Frühling und *nach* dem Exil erst in den Herbst gefallen sei, also Exod. 23, 14 ff. nachexilisch sein solle. Es handelt sich aber hier weder um das bürgerliche noch kirchliche, sondern einfach um das *ökonomische* Jahr, das mit der beendeten Ernte aufhört und beginnt, dessen Wende also der Herbst ist. So auch Ewald (Altert.[3] S. 469 Anm.; vgl. Stern und Benfey, Monatsnamen d. Hebr. S. 217 ff.) und *Müller* (Pesach-Mazz. S. 84 f.). Dieser hält die Streitfrage, ob die alten Israeliten ihr Jahr im Frühling oder Herbst begannen, zwar noch für unerledigt, aber auch für den *alten* Festkalender für durchaus gleichgültig, und sagt mit Recht (l. c.): „Daß die Bezeichnung der Monate nach den Ordnungszahlen erst im Exil aufgekommen sei, kann aus den alttestamentlichen Zeugnissen ebensowenig erwiesen werden, wie die Annahme einer von Urzeiten her geltenden doppelten Jahresrechnung."[1])

---

cyklus aus 49 Passahfesten und ebenso vielen Mondjahren; mit dem fünfzigsten fing ein neuer Cyklus an. Das erste Passah eines jeden Cyklus fiel auf die Zeit des Sonnenjahres, da einst der Auszug aus Ägypten geschehen war und erinnerte das Volk an ihn. „Die folgenden Passahfeste wanderten der Reihe nach durch alle Monate eines Sonnenjahres und erinnerten die Israeliten an die übrigen Begebenheiten, die in jedem Sonnenmonate in der Wüste" geschehen waren: „gleichermaßen rückte das Laubhüttenfest durch alle Jahreszeiten. Der große Versöhnungstag aber blieb immer auf einen Tag, weil er nur *einmal* im Cyklo, nämlich im 49. Jahre, gefeiert wurde," (l. c. S. 96—104).

[1]) *Für* dieselbe: z. B. *Büttner* (Neues theol. Magazin 1766, II, S. 1—62; III, S. 1—50), H. *Ewald* (Altert.[3], S. 452 ff.; vgl. *Jackson*, Chronol. Altertümer (deutsche Übers. v. E. v. Windheim 1756); Lepsius, Chronol. d. Ägypt. 1, S. 133 ff.); *gegen* dieselbe z. B. *Frisch*, (Abhdl. vom Osterlamme 1756, S. 19 ff.), *Beer* (Abhdl. zur Erl. d. alt. Zeitrechn. und Gesch. 1752, S. 91 ff.). Nach Josephus (Ant. I, 33) „setzte Moses" (im Gegensatz zu der ägyptischen Jahresrechnung) „den Nisan . . . . als ersten Monat (*επὶ ταῖς ἑορταῖς*) ein, da er in ihm die Hebräer aus Ägypten geführt hatte, und begann mit ihm alles, was sich auf die göttliche Verehrung bezog, für den Kauf und Verkauf aber und die andere Verwaltung behielt er die erste Ordnung bei." Es ist nur ungewiß, ob Josephus hier eine *Thatsache* berichtet, oder nur seine Ansicht über die Entstehung der priesterlichen und bürgerlichen Jahresrechnung seiner Zeit.

Vgl. Benzinger, Hebr. Arch. 199 f. Im übrigen ist es dann noch das wahrscheinlichste und nächstliegendste, mit H. Ewald (l. c. S. 454) anzunehmen, daß Israel wirklich im Frühlinge aus Ägypten fortwanderte, „so daß jener Monat, wo es aus Ägypten zog, ihm zum Anfange seiner ganzen volkstümlichen Befreiung wurde, und Mose das Fest der Befreiung Israels und den Anfang der neuen Zeit auf den Frühling zu verlegen, vollkommen berechtigt war." Allein nun mit Friedr. Wilh. Schultz (Deutsche Zeitschrift u. s. w. 1857, S. 197 ff.) zu schließen, daß der Monat (der Ausführung aus Ägypten) erst auf Grund des Passahfestes der erste wurde, und daß die Reihenfolge der Feste gleichaltrig mit der Rechnungsweise sein müsse, „die den Passahmonat als ersten zählt und somit das Jahr im Frühling anhebt, geht nicht an, da Schultz die kirchliche, bürgerliche und ökonomische Jahresrechnung miteinander vermischt, wenn er auch gegen Hupfeld richtig hervorhebt, daß bezeth haschana, Exod. 23, 16, nicht nach, sondern beim Ausgange des Jahres heißt.

Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 41—45) äußert sich über das Verhältnis von Exod. 23, 14 ff. zu Exod. 34, 18 ff. sehr unbestimmt. Die Worte „denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen", Exod. 23, 15, hält er vermutlich dort für ursprünglich, aber doch kann „das Mazzothfest . . . . eben Exod. 23, 16, trotz der geschichtlichen Motivierung V. 15b, seine ursprüngliche Beziehung auf den Ackerbau nicht verleugnen, und Wellhausen vermutet (GVJ I, S. 89) nicht mit Unrecht, daß die geschichtliche Interpretation das Werk späterer Bearbeitung sei" (l. c. S. 41 und S. 44). Gerade diese Ausführungen Müllers bestärken mich in der Meinung, daß Exod. 23 älter ist als Exod. 34, denn sie sprechen mehr für diese Ansicht als für die gegenteilige.

Man wird jedenfalls mit großer Wahrscheinlichkeit sagen dürfen, daß Exod. 23, 14 ff. älter ist als Exod. 34, 18 ff. und aus Kap. 34 keine Bereicherung erfahren hat, da an beiden Stellen das Satzgefüge nicht glatt ist, und die sonstigen Umstände, die dabei in Betracht gezogen worden sind, den Ausschlag nicht geben können. Das Satzgefüge kann jedenfalls nicht dafür beweisend sein, daß, wie Cornill meint (l. c. S. 74), Exod. 23, 15—19 ein „sekundäres Stück" ist; im übrigen wird die Beurteilung immer von dem subjektiven Eindruck, den die Stelle macht, abhängig sein, der wohl verschieden, aber niemals entscheidend sein kann.

Überhaupt möchte ich schließlich gegenüber diesen Versuchen, hier in Exod. 23, 14 ff. Interpolationen anzunehmen, an das schon oben citierte beherzigenswerte Urteil de Wettes (Beitr. I, S. 23, vgl. S. 146 Anm.) über Annahme von Überarbeitung erinnern, das einer Verurteilung derselben gleich kommt. Es liegt jedenfalls kein zwingender Grund vor, die Integrität von Exod. 23, 14—19 zu beanstanden, wobei durchaus bestehen bleiben kann, daß bei seiner Aufnahme in J oder E oder JE keine große Sorgfalt auf die Glättung des Satzgefüges verwendet worden ist, ein Umstand, der aber eher für das Bestreben spricht, diese alten Bestimmungen so unversehrt wie möglich aufzunehmen, wobei natürlich die Herstellung eines glatten Ausdrucks unterblieben ist, und der gegen jede Interpolation so deutlich wie möglich Zeugnis ablegt.

11. Das Mazzothgesetz des Bundesbuches.

Betrachtet man nun die Stelle Exod. 23, 14—19, so fällt auf, daß sie in ihrer jetzigen Umgebung ganz isoliert dasteht — nach vorwärts: sie bildet den Schluß des Bundesbuches, nach rückwärts: die vorhergehenden Bestimmungen haben mit ihr keinen näheren Zusammenhang — ein Umstand, der wohl Wellhausen dazu mit veranlaßt hat, seine Ansicht, sie gehöre zu J, aufzugeben und sie als Nebenquelle zu bezeichnen, was doch wohl ungefähr so viel heißen soll, er weiß nicht recht, wohin er sie rechnen soll.

Schon dieser Umstand zeigt, daß Exod. 23, 14—19 an seiner jetzigen Stelle als Bestandteil des vorexilischen Geschichtswerkes JE nicht ursprünglich ist, also aus einer andern Quelle herrührt. Als solche bietet sich uns eben das Bundesbuch dar, an dessen Schluß es wohl immer gestanden hat und nicht, wie George meinte, aus dem Deuteronomium entlehnt ist.

Mit Ausnahme von 23, 19b (vgl. Deut. 14, 21) „nicht sollst du ein Böckchen in der Milch seiner Mutter kochen", hat die Stelle Exod. 23, 14—19 einen in sich zusammenstimmenden und sich eng aufeinander beziehenden Inhalt; daß aber gerade auch diese Anordnung in V. 19b sehr alt ist, wird z. B. auch von Stade (GVJ I, S. 484) anerkannt, und ist auch unter anderm daraus zu ersehen, daß sie auch Exod. 34, 26 in einem ebenfalls alten Gesetze sich in demselben Zusammenhange wiederfindet. Da sie nun beide Male sich an die Festgesetze anschließt, so enthält die Vermutung Dillmanns (z. d. St.), daß sie mit dem Herbstfeste vielleicht speciell zusammenhing, wie die andere Stades, die vor ihm schon v. Lengerke (Kenaan, S. 424 f. Anm.) und Bachmann (Festges. S. 101) hegten, daß diese Satzung mit der Abwehr durch abergläubische Lustrationen der Felder und Fluren, die im Ursemitismus oder Hamitismus ihren Ursprung hatten, irgendwie in Verbindung stehe, wohl etwas Richtiges. Diesen Grund will Keil (Hebr. Archäol. II, S. 20) freilich nicht gelten lassen, vielmehr scheint nach ihm „die Verbindung dieses Verbots teils mit der Vorschrift über Darbringung der Erstlinge (Exod. 23, 19; 34, 26), teils mit den Verboten unreiner Speisen darauf hinzudeuten, daß es ein bei Opferfesten anderer Völker üblicher Gebrauch war, welcher den Israeliten . . . . . aus rücksichtsvoller Schonung gegen die Natur der Tiere untersagt wird;" aber auch Keil erkennt an, daß „der Grund dieses wiederholt eingeschärften Verbotes dunkel und selbst die Erklärung streitig ist". Eine andere Erklärung versucht Robertson Smith (D. Rel. d. Semiten 1899, S. 167). Es ist ihm mit Recht auffällig, daß die Milch, wiewohl sie bei den Israeliten eins der wichtigsten Lebensmittel war, im Opferkultus keine oder doch nur eine Stelle (eben Exod. 23, 19 = 34, 26) hat. Ihr Fehlen ist nun nach ihm „vielleicht nach Exod. 23, 18; Lev. 2, 11 aus der Bestimmung zu erklären, die alle gärenden Stoffe von der Darbringung als Opfer ausschließt; denn

in heißen Zonen geht die Milch sehr schnell in Gärung über und wird gewöhnlich sauer genossen." Nach Smith heißt nun „Milch der Mutter" einfach „Ziegenmilch". „Der Zusammenhang der Stellen im Exod. zeigt, daß sie auf einen alten Opferbrauch Bezug nehmen." „Eine in saurer Milch gekochte Opfergabe war offenbar von derselben Beschaffenheit wie eine in Gärung übergegangene Speise. Ich halte es indes nicht für sicher, daß wir damit die Wurzel der Erscheinung aufgewiesen haben. Zahlreiche primitive Völker betrachten die Milch als einen Ersatz für das Blut. Somit könnte das Essen eines in der Milch des Muttertieres gekochten Böckchens als ein Äquivalent für „das Essen mit seinem Blut" betrachtet werden und den Hebräern zugleich mit dem sakramentalen heidnischen Blutgebrauch verboten worden sein."

Wie dem nun auch sei, — das Nähere findet man bei Bochart (Hierozoicon I, S .723 ff.), Spencer (de legg. Hebr. rit. II c, 8. S. 443 ff., Leipz. Ausg. 1705), Rosenmüller (Altes u. neues Morgenl. II, S. 85 f.) und Dillmann (zu d. St.) — ob sich dieses alte Gebot ursprünglich nur auf das Herbstfest oder auch in gleicher Weise auf Beginn und Schluß der Ernte, wo ja auch vom heidnischen Standpunkte aus Lustrationen der Felder nicht ohne Sinn gewesen wären, bezieht, können wir nicht mehr erkennen, da seine ursprüngliche Bedeutung schon früh — nach Dillmann zur Zeit des Deuteronomiums — verloren ging, und haben auch keinen Anlaß, darauf hier einzugehen, da dies *unsere* Untersuchung nicht näher berührt.

Sieht man nun also auf Exod. 23, 14—19a, so erscheint zunächst gleich der V. 14 „drei Male sollst du mir im Jahre ein Fest feiern", ganz ungezwungen als *die Überschrift des Ganzen*, deren nähere Ausführung eben die Verse 15—19a bilden, auf die sie hinweist, und es ist sehr ansprechend, wenn man vermutet hat, daß eben den Schluß des Bundesbuches diese alte ganz einfache und sich auf das Allernötigste beschränkende Kultusthora bildete. Aus V. 14 dürfen wir auch entnehmen, daß das Bundesbuch die drei chaggim, die in der ganzen pentateuchischen Gesetzgebung erscheinen, als altes Herkommen ansieht und nicht erst neu einsetzt, denn es ist doch so gut wie sicher, daß hier die ältesten Bezeichnungen jener drei Feste, die später Mazzoth, Schabbuoth und Sukkoth genannt werden, vorliegen. Im wesentlichen ist auch die Disposition von Exod. 23, 14—19a eine *dreiteilige* (während Exod. 34, 18 ff. dieselbe schon vermischt ist, indem zwischen die einzelnen Festgesetze andere Bestimmungen treten und die ersteren selbst mit Zusätzen versehen werden, was auch darauf hinweist, daß Exod. 23, 14—19a ursprünglicher und älter ist als Exod. 34, 18—25): Exod. 23, 15 *Mazzoth-*, 16—17 und 19a, *Ernte-* und

Wochenfest, und die Reihenfolge, in der die Festgesetze stehen in Verbindung mit der Angabe in V. 16, daß das Fest der Einsammlung am Ausgange des (ökonomischen) Jahres gefeiert werden soll, läßt sicher darauf schließen, daß der Cyklus der Jahresfeste mit dem Feste der Mazzoth begann und mit dem Lesefest seinen Abschluß fand, zwischen denen das Erntefest lag, daß also als Anfang und Schluß des Wirtschaftsjahres die Herbstzeit galt. Auch dieser Umstand weist sicher auf eine ältere Zeit, auf die auch noch Spuren in Gen. 7, 11 und später Lev. 25, 4. 9 führen. Augenscheinlich deutet diese Anschauung, das Jahr im Herbst zu schließen und zu beginnen, auf ökonomische Verhältnisse und agrarische Beziehungen hin und findet sich auch nach allen Nachrichten, die uns aufbehalten sind, bei allen Israel benachbarten Völkern.

Es liegt ferner sehr nahe, anzunehmen, daß diese drei von B genannten Jahresfeste wirklich auch die ältesten gewesen seien, und die Ansicht von Lengerke's (Kenaan, S. 537 f.), daß die vorkönigliche Zeit fünf Feste gehabt, dagegen nach den zwei Hauptabschnitten des Jahres es auch ursprünglich nur zwei Jahresfeste gegeben habe, ist mit Recht aufgegeben.

Uns gehen hauptsächlich nur die Bestimmungen über das Mazzothfest an, die sich in Exod. 23, 15 finden, denn ob sich V. 18a „nicht sollst du bei Gesäuertem das Blut meines Opfers opfern" und gar V. 18b „und das Fett meines Festopfers soll nicht bis zum Morgen aufbewahrt werden", speciell nur auf das Passahopfer beziehen, wie Onkelos, Hengstenberg, Berth., Keil, Knob., Bachmann u. v. a. annehmen, ist nicht sicher zu entscheiden. Allerdings neigte die ältere Kritik auch dahin, V. 18 auf das Passahopfer zu beziehen, so Gramberg (Religionsid. S. 277, vgl. S. 441), Vatke (Bibl. Theol. S. 487, Anm. 4), und George (Die ält. jüd. Feste, S. 110 f.) sagt geradezu: „In Exod. 23, 15 wird zwar das Passahmahl nicht namentlich erwähnt, es ist aber doch deutlich enthalten in V. 18, wo unter dem Fett des Festes offenbar das Passahopfer gemeint ist," wenn er auch (S. 111) hinzufügt, das eigentliche Fest sei hier das Fest der ungesäuerten Brote, zu welchem sich aber das Passah wie ein „notwendiger Teil" verhalte und in „einer notwendigen Beziehung" stehe.

Wiederum giebt der Ansicht Dillmanns, daß sich die Bestimmungen in V. 18 auf alle drei in V. 15—17 genannten Feste beziehen, der Kontext recht, und es kommt doch hinzu, daß das Passah hier nicht genannt wird und weiter, daß durchgängig — mit Ausnahme von Exod. 34, 25, wo die neuere Kritik — aber nicht Reuß — eine Interpolation annimmt, — der term. techn. chag hamazzoth aber nicht chag hapesach begegnet.

Es ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Bestimmungen in V. 18 sehr gut zum Passahopfer passen, und, wenn sich V. 18 auf alle drei Feste bezieht und es ebenso mit V. 15 (Schluß) und V. 17 steht, ja diese Verordnung neben den beiden andern auch auf das Passah-Mazzoth-Fest bezogen werden können, und so erklärt es sich auch, daß schon bei J, E und auch P diese Verordnung über das Gesäuerte und die Aufbewahrung des Fettes des Festopfers besonders und zum Teil nur auf das Passahfest bezogen wurden und werden konnten. So sieht die Sache auch George (l. c. S. 111) an, wenn er sagt: „Wir werden daher das Passahopfer als die bestimmte Gabe auffassen müssen, die diesem Feste (der ungesäuerten Brote) eigentümlich ist, und ohne welche niemand vor Jahve erscheinen soll." Auch Wellhausen (GJ I, S. 91) bezieht V. 18 auf das Passah, und wenn auch „die Auffassung sebach (jahve) als technischer Ausdruck für pesach seine Schwierigkeit hat", und Müller daher hier richtiger an „ganz allgemeine, für jedes Tieropfer geltende Bestimmungen (Lev. 1, 11; 7, 12. 15; Deut. 14, 21)" denken will (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 43), so kann das nicht entscheidend sein.

Jedenfalls ist also eine Beziehung des Verbotes, das Gesäuerte mit dem Opferfett und Opferblut in Berührung zu bringen, auch auf das Passah-Mazzoth-Fest nicht verwehrt, und das ist nur natürlich, da ja „ungesäuerte" Brote mit „gesäuertem" schlecht harmonieren, vielmehr eins das andere ausschließt.

„Es ist möglich," bekennt auch Robertson Smith (Die Religion der Semiten 1899, S. 167), „daß in der ältesten Form das gesetzliche Verbot des Gesäuerten nur für das Passahopfer galt, worauf sich Exod. 23, 18; 34, 25 insbesondere beziehen." Ist nun aber dem so, dann wird hier zwar nicht der Name des Passahfestes, aber eine Bestimmung für dasselbe erwähnt, und dann hätten wir eine Spur, daß das Passahfest dem Bundesbuche bekannt war, und Wellhausen hätte nicht mehr Ursache zu

seiner Behauptung: „dem Bundesbuche kann es überhaupt nicht bekannt gewesen sein" (Prol.[4] S. 91). Der Grund dafür, den er aus der Bestimmung Exod. 22, 29—30 entnimmt, nach der die Erstgeburten am achten Tage zu opfern sind, würde nur dann stichhaltig sein, wenn die Herleitung des mosaischen Passah aus dem vormosaischen Passah ganz sicher, und ferner dieses letztere ein Fest der Darbringung der Erstgeburten gewesen wäre; zu beidem aber geben die Quellen keinen Anhalt, da beide Feste einmal deutlich unterschieden werden und von der Darbringung der Erstgeburten am Wüstenfeste keine Rede ist.

Während es nun auf den ersten Blick so scheinen könnte, daß der Festcyklus des Bundesbuches auf agrarische Verhältnisse berechnet sei, zeigt doch schon 23, 15, daß gerade das Mazzothfest besonders durch die Angabe seiner Dauer und seines Grundes, die bei den andern beiden Festen fehlen, ausgezeichnet und hervorgehoben wird. Das kann nicht zufällig sein. Ruhte der Festcyklus von B auf agrarischen Verhältnissen, dann können sich diese nach Annahme auch der modernen Kritik erst in Kanaan gebildet haben. Trifft das aber zu, dann hat gerade das Mazzothfest diesem Umbildungsprozeß widerstanden, da die älteste Quelle ihm den historischen Charakter beläßt, den es seit dem Auszug durch Moses erhalten hatte, — und ich kann nicht finden, daß, wie König (Einl. S. 189 f.) meint, die jehovistische Darstellung (Exod. 23, 15 f.; 34, 18. 22) die Naturbedeutung der Kultuszeiten hervorhebt, sondern höchstens, daß sie dieselbe für die beiden anderen Feste als bleibende hinstellt, wie denn auch König einräumt, daß „die geschichtliche Veranlassung der ungesäuerten Brote auch ihr schon bekannt war".

Auch Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 60 f.) erkennt an, daß „diejenigen Teile der Festgesetzgebung", die „jehovistisches Urkundenmaterial" enthalten, „nach Maßgabe ihres verhältnismäßig hohen Alters die Feste im allgemeinen in einem ziemlich frühen Stadium ihrer Entwicklung zur Darstellung bringen" und daß „in der jahvistischen Tradition bereits die geschichtliche Motivierung derselben, wenn auch nicht ursprünglich, so doch mit aller Konsequenz selbst in dem sonst einfachen und alten Festkalender Exod. 23, 14 ff. durchgeführt" ist. Wenn er nun aber sagt, daß „doch keines der einschlägigen jahvistischen Gesetze als unmittelbare Quelle für die Beschreibung des Ursprungs der

Feste gelten" kann, so fragt sich nur, welcher Ursprung damit gemeint wird. Den absoluten Ursprung können und wollen wir nicht ermitteln, da dazu kein Quellenmaterial vorliegt, und wir nur auf, wie Müller selbst (l. c. S. 69) anerkennt, sehr unsichere Vermutungen angewiesen sind, die zu abenteuerlichen Aufstellungen voller Willkür geführt haben. Wir können daher mit der Untersuchung nur einsetzen, seit der Jahvismus auf die Feste eingewirkt oder sie gestiftet hat. Da nun die Annahme des Jahveglaubens auch thatsächlich mit der Auswanderung aus Ägypten zusammenhängt, wie die moderne Kritik (Benzinger l. c. S. 71) anerkennt, so ist es an sich schon nicht unwahrscheinlich, daß das Mazzothfest, dem das Bundesbuch historische Bedeutung beilegt, mit dieser Auswanderung zusammenhängt, und höchst wahrscheinlich, daß diese Bedeutung, die das Bundesbuch schon kennt, das weit vor dem Deuteronomium liegt, von Moses ihm gegeben ist, da sie von den Verfassern des Urdeuteronomiums nicht herrührt, und nur eine Autorität wie dieser Gesetzgeber solche bindenden Gesetze geben konnte.

Da nun die Worte „denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen" durch die ältesten Schriftpropheten sachlich gedeckt sind, auch auf die geschichtliche Darstellung von JE in Exod. 12 u. 13 — so weit hier Bestandteile von JE sind — hinweisen und durch sie näher bestimmt und erklärt werden, so hat, da eine Interpolation anzunehmen sachlich nicht berechtigt erscheint, seit alter, wie ich später zu zeigen gedenke, mosaischer Zeit dem Mazzothfeste ein Moment geeignet, das es von nun an von den beiden anderen Festen gänzlich unterschied. Da nun B das Mazzothfest, J (Exod. 12, 21—27) das Passahfest mit dem Auszug aus Ägypten in Verbindung bringt, so zeigt sich darin, daß Passah und Mazzoth zusammengehören, und es kann nicht besonders auffallen, daß in B das Passah nicht genannt wird. Oder sollte die Sache sich so verhalten, daß B und J in der Weise zwei aufeinanderfolgende Stadien der Entwicklung darstellen, daß bei B das Mazzothfest, dann bei J auch das Passahfest seine geschichtliche Bedeutung und Begründung erhielt? Man wird diese Möglichkeit nicht ableugnen können, aber jedenfalls scheint die Verbindung des Passah-Mazzoth-Festes mit der Grundthatsache des nationalen und religiösen Lebens Israels alt zu sein, was auch daraus hervor-

geht, daß bei P das Herbstfest mit dem Wüstenzuge[1]) und endlich auch spät (Tract. Pesachim 68b, vgl. Deut. 16, 12 und v. Lengerke, Kenaan, S. 449 Anm. 4) das Wochenfest mit der Gesetzgebung zusammengestellt und „Tag des Gesetzesempfanges" genannt wird, welche Aufsuchung geschichtlicher Beziehungen jedenfalls in Analogie mit der von Moses dem Passah-Mazzoth-Feste gegebenen geschichtlichen Begründung geschehen ist.

Sehr richtig hebt Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 198 f.) hervor, daß die Stiftungsgeschichte selber (Exod. 12; 13), alle Erwähnungen des Passah (Exod. 23, 15; 34, 18; Num. 9, 1 ff.; Deut. 16, 1 f.) Zeugnis von seiner singulären, nämlich historisch-geistigen Bedeutung ablegen. „Keine Stelle des Alten Testamentes weiß es anders, als daß das Passah auf Veranlassung der Bewahrung in und des Auszuges aus Ägypten eingesetzt worden ist, — ganz anders als beim Laubhüttenfest, wo nur ein einziges Mal, nämlich Lev. 23, 39 ff., eine geschichtliche nicht Veranlassung, sondern nur Beziehung angegeben wird."

Daß die Ableitung des Passah-Mazzoth-Festes aus der Feier des Ernteanfangs nicht ganz unbedeutenden Schwierigkeiten unterliegt, erkennt auch Dillmann (II, S. 636) an, da „schon die siebentägige Dauer (des Festes) gegenüber dem einen Tage des Erntefchluffes" sich nicht gut erkläre und auch höchst auffallend bleibe, daß in sämtlichen Gesetzen — davon ist auch Lev. 23, wie wir sehen werden, nicht ausgenommen — eine Beziehung auf die Ernte nicht hervortrete, auch der weitere Umstand, „daß nach P und J das Mazzothfest sofort nach dem Auszug in Ägypten eingesetzt wird (wenn auch bei J erst für die Zeit des Aufenthaltes in Kanaan, Exod. 13, 5), daß nach E und J die Feier eines chag in der Wüste durch Opfer, und speciell das Passahschlachten schon vor dem Auszug beabsichtigt war," auch ein Fest in der Wüste in keiner Weise als Erntefest gedacht werden könne, alle Erntebeziehungen ausschließe. Darum nimmt

[1]) Nach Neumann (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1853, S. 329) ist freilich die umgekehrte Entwicklung die geschichtliche. „Die Jahresfeste erscheinen nicht allein an die Natur, sondern auch an geschichtliche Heilsthatsachen geknüpft, und zwar entweder das eine oder das andere, oder wenn beides, so, daß das eine in dem andern sich spiegelt." . . . Die Laubhütten erinnern an den gnädigen Schirm des Herrn, mit dem er sein erwähltes Volk durch die Drangsale der Wüste geführt. Wenn später noch die Wein- und Obsternte damit verbunden ward, so erscheint der Moment der Beseligung durch die Gnade Jahves nur noch greller dann markiert." Schwerlich richtig.

Dillmann nach dem Vorgange älterer Forscher ein Äquinoktialfest an, aus dem sich das Passah-Mazzoth-Fest entwickelt habe, da es mit dem Sühn- und Reinigungsopfer des Passah eingeleitet wurde, und das zeitliche Zusammenfallen des Passah-Mazzoth-Festes mit der Ernte in Kanaan die Kombination mit dem Ernteanfang herbeigeführt und sich daraus das Mazzothessen als charakteristischer Brauch des Festes gebildet habe. Ist nun freilich, wie ich mit König und andern annehme, das Bundesbuch und, was uns hier besonders angeht, die an seinem Schlusse befindliche kultische Thora, „mosaisches Erbe", dann fallen die Beziehungen zur Ernte Kanaans fort, die sich außerdem schon wenig deshalb empfehlen, weil, wie schon im vorigen Kapitel sich zeigte, die Opferanschauungen der einwandernden Israeliten und der ansässigen Kanaaniter ganz verschiedenartige waren.

Auch Benzinger (Hebr. Arch. S. 46 f.) bemerkt ganz richtig, daß das Mazzothfest „zunächst etwas anderer Art", also kein reines Erntefest wie Schabbuoth und Kasir „zu sein scheint", da es „schon im alten Gesetz (Exod. 34, 18) geschichtlich motiviert" wird, also „eigentlich nicht zu den Erntefesten zu passen scheint". Dieser Widerspruch löst sich nun für Benzinger „durch die Wahrnehmung, daß das Frühlingsfest einen zwiespältigen Charakter zeigt", der in dem „doppelten Ritus" sich verrät, deren einer sich auf die Darbringung der Erstgeburt der Herde, deren anderer sich auf die Ernte bezieht, denn — das ist die grundlegende, aber meiner Meinung nach nicht zutreffende Behauptung — „das Essen der Mazzoth kann sich nur auf den Ackerbau beziehen." Das soll „durch die Art und Weise, wie das Deuteronomium das Wochenfest in zeitliche Abhängigkeit vom Osterfeste setzt", als das ursprüngliche (Deut. 16, 9 f.) erwiesen werden. Allein es wird ja nicht bestritten, daß die Mazzoth im kananäischen Kultus agrarische Bedeutung gehabt haben können, und daß die Terminberechnung die alte blieb. Die Form kann bleiben, aber die Bedeutung kann sich wandeln. Auf Lev. 23, 9 ff. aber für das Bundesbuch als beweisend für die Erntebedeutung der Mazzoth sich zu berufen, ist höchst unsicher, und es wird sich zeigen, daß Lev. 23, 9 ff. weder mit dem Passah- noch mit dem Mazzothfest etwas zu thun hat, sondern eine Bestimmung ist, die zu dem Wochenfest, d. h. dem wirklichen Erntefest, in engster Beziehung steht, und es ist doch darüber,

daß die Mazzoth bei den Kanaanitern Erntebeziehungen hatten, gar nichts überliefert.

So dürfen wir denn zunächst über das Passah-Mazzoth-Fest nach dem Bundesbuch folgendes feststellen:

1. Das Passah-Mazzoth-Fest gehörte zu den drei Festen, bei denen alle männlichen Israeliten vor Jahve und seinem Hause mit Opfern erscheinen sollten.

2. Seine Feier bestand im Genuß der ungesäuerten Brote und in der Darbringung von Erstlingsopfern, von denen alles Gesäuerte fern zu halten war, und sollte am Hause Jahves stattfinden.

3. Seine Dauer sollte sieben Tage betragen.

4. Seine geschichtliche Veranlassung ist der Auszug aus Ägypten, der wahrscheinlich im Ährenmonat stattgefunden hat. Es ist also seit Moses ein im Gegensatz zu den beiden anderen Erntefesten, die es auch blieben, ein geschichtlich veranlaßtes Fest.

Daher können wir dem trostlosen Ergebnis Hupfelds (Comm. I, S. 21) „ne in antiquissimis quidem Pentateuchi monumentis primitivam ac veram haberi festorum formam ac rationem" nicht zustimmen und dürfen auch die kritischerseits aufgestellte Behauptung, der altisraelitische, vorprophetische Festcyklus habe nur agrarische Feste gekannt, und Altisrael habe keine Wallfahrtsfeste gehabt, als mit dem Bundesbuche in Widerspruch stehend, abweisen.

Damit ist ausgesprochen, daß das Passah-Mazzoth-Fest „vor Jahve und seinem Hause", also dem jedesmaligen Standorte der Bundeslade, gefeiert werden sollte. Auch König (Einl. S. 201) führt gegen Schrader (de Wette, Einl. in d. A. T. § 204), der wegen der erst unter Salomo aufgekommenen Sitte, daß jede männliche Person dreimal vor Jahve, d. h. beim Hauptheiligtum, erscheinen solle, Exod. 23, 14 ff., in das Zeitalter Salomos versetzte, aus, daß nicht bewiesen sei, „daß dieses Ideal nicht vorher bestand, noch daß es erst seit Salomo realisiert worden sei," folglich auch „Exod. 23, 14 ff. vorher niedergeschrieben sein könne", daß „ferner das Hauptheiligtum zu Silo, wie an den anderen Orten, wo es gestanden hat, ebensogut ein hait genannt werden konnte, wie in der interimistisch aus Teppichen (2. Sam. 12, 20; 7, 5—7) hergestellten Wohnung Jahves nicht der einfache

Gegensatz von ohel und bait vorliege, sondern zu ohel — mischkan gefügt sei (V. 6), und beides erst die volle Bezeichnung der früheren Gotteswohnung, und das bloße bait V. 5 charakterisiert sei als beth arasim (Cedernhaus V. 7), und dies erst die volle Bezeichnung der künftigen von David nicht zu erbauenden Gotteswohnung" sei. Bredenkamp aber hebt richtig hervor, daß „schon aus der Existenz der Bundeslade als eines sinnlichen Vehikels besonderer Gnadengegenwart Gottes folgt, daß die Stätte, wo das uralte Medium der göttlichen Offenbarung steht, in sonderlicher Weise Jahves Wohnsitz ist. Was hätte sonst die Vorschrift des Bundesbuches, dreimal im Jahre vor Jahve zu erscheinen, für einen Sinn, falls Gott überall in gleicher Weise verehrt werden kann. Von hier aus ist nur ein Schritt zur Kultuseinheit, und eine Religion, welche die Bundeslade so in das Centrum stellt, wie unzweifelhaft die mosaische es von Anfang an gethan, während sie sonst über die sinnlichen Formen des Naturdienstes erhaben ist, drängt von selbst zur Centralisierung" (Ges. u. Proph. S. 138). So richtig das ist, und so sehr das die dem ursprünglichen Mosaismus und nicht erst dem im Deuteronomium zur Erscheinung kommenden und von der Kritik in einseitigster Weise mit dem ursprünglichen in Gegensatz gestellten, einwohnende Tendenz war, so vollzog doch das „halsstarrige" Volk diesen „einen Schritt zur Kultuseinheit" thatsächlich unter schweren äußeren Hindernissen und mit innerem Widerstreben, das in dem Hang zum ursemitischen Höhendienst, der schwer auszurotten war und bis zum Deuteronomium trotz mehrerer Versuche, ihn zu vernichten, sich erhielt, wie in der partikularistischen Eifersucht der Einzelstämme seine Ursache und seinen Anlaß hatte.

Schon v. Lengerke (Kenaan, S. 462) fand, daß der Ort des Gottesdienstes Exod. 20, 24—26 nicht freigegeben werde, — was Hengstenberg (Authentie d. Pent. II, S. 41) noch schärfer dahin formuliert: „Wo Gott erscheint, da ist, solange diese Erscheinung dauert, Heiligtum, und wem Gott erscheint, der wird pro tempore Priester" —, sondern daß in den Worten „an jedem Orte, wo ich machen werde, daß man meinen Namen preist", schon eine Beziehung auf das später zu erbauende Heiligtum liege, und Dillmann sagt zu Exod. 23, 19 richtig, auch wenn bait nur Wohnung Jahves bedeutet, so ist jedenfalls hier also im Bundesbuche mindestens von den drei chaggim, die hier genannt

werden, geboten, daß sie immer nur bei der Wohnung Jahves, also nicht überall und beliebig begangen werden sollen, und dieser Ansicht hat sich mit vielen andern auch Oettli (Komment. z. Deut. S. 17) angeschlossen.

Warum nun nach Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 45) „die starke Betonung einer dreimaligen Festfeier im Jahre vermuten läßt, daß diese Sitte, weil noch nicht zu allgemeiner Geltung gelangt, erst durchgeführt werden sollte", ist nicht einzusehen, und von „starker Betonung" in Exod. 23, 14 ff. gar keine Rede.

Von einer Wallfahrt nach dem salomonischen Tempel in Jerusalem sagt der Wortlaut gar nichts, und der Ausdruck alah (Exod. 34, 24), der von dem Erscheinen vor Jahve in Silo (1. Sam. 3, 7. 21), Bethel (Richt. 20, 18. 23. 26) gebraucht wird, kann auch von dem Hingehen nach Mizpa (Richt. 20, 1. 3; 21, 5. 8) stehen, und eben der Umstand, daß er überhaupt der „richtige und stehende Ausdruck für das Hingehen nach allen gottesdienstlichen Stätten, die ja meist auf Höhen gebaut waren" (Graf, D. gesch. Bücher d. A. T. 1866, S. 30), zeigt gerade, daß er auch von dem Erscheinen vor Jahve an der Bundeslade stehen kann, da diese sich ja wohl nicht gerade in einem Thale befunden haben wird, wie sie ja denn in Silo, wie der Ausdruck alah gerade zeigt, auf einer Anhöhe sich befand. Der Ausdruck alah spricht also nicht dagegen, daß Israel seine im Bundesbuche gebotenen Wallfahrtsfeste nach dem beth jahve, worunter in dieser frühen Zeit die Behausung der Bundeslade, deren Vorhandensein auch in der ältesten Zeit die Kritik anerkennt, zu verstehen ist, gerichtet hat. Aber auch, „daß Exod. 23, 19; 34, 26 von einem beth jahve die Rede ist, verschlägt nichts," denn auch das Heiligtum zu Silo wird 1. Sam. 1, 7. 24; 3, 15 (vgl. Richt. 17, 5) so genannt. Gerade deshalb ist unter beth jahve in der vorsalomonischen und vorköniglichen Zeit die Behausung der Bundeslade zu verstehen, und Müller widerspricht sich selbst, wenn er sagt, es sei unmöglich, daß unter dem Erscheinen vor Jahve ein Wallfahrtsfest zu einem Centralheiligtum, zu der Bundeslade in Silo, zu verstehen sei; denn obwohl auch damals und später, wie das Alte Testament nicht verschweigt, noch andere Heiligtümer im Lande waren, hindert nichts, anzunehmen, daß das

legitime Centralheiligtum damals in Silo und zu anderer Zeit an andern Orten sich befand.

Gerade dieser Umstand, daß als Ort der Feier der drei chaggim im Bundesbuche Jerusalem noch nicht genannt, sondern nur das Erscheinen vor dem Hause oder der Wohnung Jahves gefordert wird, nötigt uns, das Bundesbuch mindestens in die vorsalomonische Zeit zu versetzen; die Centralisation des Kultus freilich, die Salomo durch den Tempelbau in Jerusalem lokalisieren wollte, vielleicht mit in dem Bestreben, auch dadurch das Einheitsband um die Stämme zu verstärken und die partikularistischen Tendenzen derselben zu schwächen, wurde durch die von Jerobeam in seinem Interesse liegenden und daher energisch ins Werk gesetzten Gegenmaßregeln wenigstens für Nordisrael aufgehoben. Daß das Vorgehen Jerobeams so schnell Nachfolge fand, kann bei der Kürze der Zeit, in der sich die salomonische Kultuscentralisation in Jerusalem nicht einleben konnte, und bei dem politischen Kampfe, dem es dienen und den es verschärfen und vertiefen sollte, nicht Wunder nehmen. Diese Maßnahmen Jerobeams bezeugen aber gerade, daß in Jerusalem ein legitimer Jahvekultus bestand. Er riß das Nordreich eben vom Südreich politisch und kultisch los, weil die Centralisation des Kultus in Jerusalem, das nun die Hauptstadt des gegnerischen Rehabeam war, dem Bestande des Nordreiches gefährlich war und sein mußte. Und gerade, um sein Vorgehen nicht als Abfall selbst ausgeben zu müssen, mußte er nun das Nordreich auch kultisch unabhängig machen, damit die weitere Teilnahme am legitimen Kultus in Jerusalem für die Nordisraeliten auch den Schein des Rechtes verliere. Es ist nicht einzusehen, warum die Darstellung 1. Kön. 12, 26 ff. nicht denselben oder vielmehr größeren Glauben verdienen soll, als die Darstellung der verneinenden Kritik, deren Tendenz so offenkundig ist, daß bei ihr das Mißtrauen viel mehr am Platze ist, als gegen die Darstellung des Verfassers von 1. Kön. 12, die die Kritik eben wegen seiner ihr verdächtigen Tendenz verwirft. Nun sagt Wellhausen (Prol.[4] S. 192, vgl. 285 ff.), daß „die Verse 1. Kön. 14, 22—23: die Judäer (nicht bloß Rehabeam) thaten, was Jahve übel gefällt und ärgerten ihn wie ihre Väter und errichteten ebenfalls Höhen und Malsteine und heilige Pfähle u. s. w.“, „ebenso wie die parallelen über Israel 12, 26 ff.,

an dieser Stelle von principieller Bedeutung sind und einen derben Strich durch den angeblichen Unterschied der Kulte des levitischen und des nichtlevitischen Reiches ziehen." Allein von „levitischem" Reich zu reden, ist eine Übertreibung, und wenn Rehabeam und die Judäer Höhendienst treiben, so hindert das doch nicht, daß trotzdem in Juda der legitime Jahvekultus seine legitimierte Stätte behielt, während er sie in Israel nicht mehr hatte, und die Zehnstämme sie durch die Maßnahmen Jerobeams verloren. Das ist von principieller Bedeutung: Jerobeam machte den Versuch, den Götzendienst zum legitimen zu erheben, Rehabeam aber und seine Judäer haben den legitimen Kultus und als illegitimen den Höhenkultus. Das ist doch ein Unterschied, wenn auch in beiden Reichen die Praxis schlecht war. Über die Einzelheiten des Berichtes in 1. Kön. 12 und erst gar den der Chronik läßt sich natürlich streiten, aber nach Holzinger (Einl. in d. Hexat. S. 256) beweist ja eine „späte Ausmalung nichts gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache"; und wenn das von dem Bericht über die josianische Reform gilt, warum soll es nicht von dem über die kultischen Maßnahmen Jerobeams I. gelten?

Mit vollem Recht hat auch H. Ewald (Altert.[3] S. 486 f.) die den Quellen allein entsprechende Ansicht festgehalten und vertreten, daß das Passah-Mazzoth-Fest seit und durch Moses ein geschichtlich-theokratisches Fest geworden ist. „Volkstümlicher als durch die Verknüpfung mit Wallfahrten konnten die Feste Jahves nie werden; und wie weit diese engere Verknüpfung der mosaischen Feste mit der ganzen Volkstümlichkeit und daher auch mit dem geschichtlichen Bewußtsein Israels schon in den ersten Jahrhunderten gekommen war, können wir klar aus dem Buch der Ursprünge sehen" . . . „Dauernde Feste geschichtlicher Erinnerung können erst bei einem Volke entstehen, welches durch wirklich große Thaten und Erfahrungen einen dauernden Ruhm auf Erden sich erworben; in Israel mußten sie seit Moses und Josuas Tagen sich bilden" . . . . „Als das Buch der Ursprünge geschrieben wurde (zu dem nach Ewald Exod. 23, 14—19 gehört), war bereits das Passah mit dem sich eng daran reihenden Feste des Ungesäuerten sehr stark ein Fest des geschichtlichen Andenkens an die große Stiftungszeit der Gemeinde geworden;" „und wohl ist es wahrscheinlich, daß Israel einst wirklich in diesem Monate

(wenn auch nicht genau in jener Nacht) aus Ägypten gezogen (Exod. 23, 15; 34, 18; Exod. 15), daß bereits Moses selbst dies alte Fest zugleich der großen geschichtlichen Erinnerung des Volkes einsetzte, und daß sich daher die ganze Auffassung allmählich ausbildete, welche das Buch der Ursprünge verzeichnet." Die Art, wie Ewald das mosaische Passah-Mazzoth-Fest aus dem vormosaischen Naturfeste herleitet, ist nicht haltbar, darin aber hat er jedenfalls recht, daß Exod. 23, 14—19 nicht interpoliert ist, und die Worte „denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen", ursprünglich dem Texte angehören, also die älteste Quelle das Passah-Mazzoth-Fest schon als historisch-mnemonisches Fest kennt und darstellt.

12. Die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes nach dem Bundesbuche.

Daß die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes und seiner Bräuche aus der Naturreligion nicht abgeleitet werden kann, haben wir gesehen, daher erübrigt sich hier ein Eingehen auf seine etwaige Naturseite. Aber auch das Neue Testament darf nicht, wie es geschehen, herangezogen werden, wenn es gilt, geschichtlich zu Werke zu gehen. Es gilt vielmehr das Wort R. Kittels (Prophetie u. Weissag. 1899, S. 22 f.): „Mit vollem Recht ist heute auch auf dem Gebiete der Bibelforschung die exakte historische Methode allgemein anerkannt, und sie hat mit ihrer nüchternen Betrachtungsweise und ihrer einfachen und klaren Fragestellung: Was hat sich thatsächlich zu jener Zeit ereignet? was hat der Autor an jener Stelle wirklich gesagt und sagen wollen? unerwartete Erfolge für das Verständnis gerade des Alten Testamentes gewonnen."

Somit haben wir es hier nur mit Exod. 23, 14—19a zu thun und auch nur das zu erörtern, wozu diese Stelle Anlaß giebt. Ehe wir aber zur Einzelerörterung übergehen, wird es zweckmäßig sein, einige allgemeine Gesichtspunkte anzugeben für die Bedeutung des Opfermaterials, das hier erwähnt wird, und des Opfers.

Wir sahen, daß die einwandernden Israeliten von ihrem Tieropfer her die Opferbedeutung mitbrachten, daß das Opfer Gemeinschaftsakt[1]) sei,

[1]) Ältere Auffassungen bei (Sykes), An Essay on the nature, design and origin of sacrifices 1748; Outram, de sacrificiis libri II, 1588; Hottinger, Von dem göttlichen

dagegen bei den ansässigen Kanaanitern eine andere fanden, nämlich die tributäre Bedeutung, die mit dem Getreideopfer verbunden ist. Wenn daher Neumann (Deutsche Zeitschr. u. s. w. 1853, S. 315 ff.) meint, das Opfer wolle eine „Hingabe im Symbole" sein, so ist das für Israel sekundär, und der Gedanke, es sei ein „Symbol für die Hingebung des Herzens des Opfernden", vielleicht überhaupt zu abstrakt. Auch Keil (Hebr. Arch. I, S. 192 ff.) hält übrigens die Vorstellung v. Hofmanns (Schriftbew. I, S. 141 f.), daß „für die Verschonung des verwirkten Lebens nur Hingabe eines Lebens die entsprechende Erwiderung" sei, nicht für richtig, wie sie denn erst einer späteren Zeit eignete.

Was nun die Opfertiere anlangt, so müssen sie sich „durch körperliche Vollkommenheit und Schönheit" auszeichnen, „sofern es die Hingabe der Liebe ist und Gott gegeben wird. Denn wie Liebe der Liebe nur die schönste Gabe schenkt, so kann auch der Mensch Gott nur das darbringen, was ihm das schönste ist." Das Fett ist so sehr das Gesuchte im Opfer, „daß auch äußerlich die fettesten Tiere erlesen wurden (1. Sam. 15, 15). Durchaus ist das Fett das hauptsächlichste, bei vielen Tieren das einzige Material, das auf dem Altar verbrannt wird." „Es ist ihr Bestes, ihre Blüte und ihr Mark, das, worin ihr höchster Wert, ihr gottgesegnetes Sein sich kundgiebt" (Hiob 36, 16; 2. Sam. 1, 22; Ps. 65, 12; 63, 6; 92, 15; 36, 9). Auch das Bundesbuch hebt Exod. 23, 18 „das Fett meines Festes" hervor.[1])

„Das Alter der Tiere, wenn es auf mindestens acht Tage fixiert wird (Exod. 22, 28—29), fordert ihr selbständiges Dasein. Sie müssen zum Leben reif sein." „Zunächst wurden aber von dem Kleinvieh jährige, von den Rindern dreijährige Tiere zum Opfer bestimmt. Sie sollen noch kein Joch der Erde getragen haben, auch durch die geschlechtliche Vermischung noch nicht gebrochen sein in ihrer vollen Lebenskraft. Wir werden also sagen dürfen, das blühende Alter sei das vom Gesetz gewollte für das Opfer"[2]) (l. c. S. 333).

Mit dem Opfer war nach der Praxis der älteren Zeit immer ein Mahl verbunden. Vgl. Wellhausen, Prol.[4] S. 69 ff.: „Wo geopfert wurde, da wurde auch gegessen und getrunken. Exod. 32, 6; Jud. 9, 27; 2. Sam. 15, 11 ff.; Amos 2, 8; kein Opfer ohne Mahl, und auch kein Mahl ohne Opfer" (1. Kön. 1, 9). „Durch das Mahl bei Jahve wird eine Bundesgemeinschaft einerseits zwischen ihm und den Gästen, andrerseits zwischen den Gästen untereinander gestiftet, welche für die Opferidee wesentlich ist, und von der die Schelamim ihren Namen haben," vgl. Exod. 18, 12; 24, 11; und Robertson Smith fügt l. c.

Ursprung der Opfer im Museum Helveticum 1747, III, 1 (gegen Spencer); Lund, Jüd. Altert. 1711, S. 551 ff., 637 ff.; Jahn, Bibl. Arch. V, S. 365 ff.; vgl. Robertson Smith l. c. S. 162—182; Kurtz, Das mos. Opfer 1862; Ewald, Altert.[3] S. 31—34.

[1]) Vgl. Hirsch, Über die Bedeutung des Fettes u. s. Nutzen innerhalb des lebendigen Organismus (Königsberger Naturwissenschaftl. Unterhalt. II, 1, 1848). Jakob Böhme nannte es das Öl der Tiere.

[2]) Vgl. Bochart, Hieorozoic. I, 2 c. 53 u. S. 591 ff.; Outram, de sacrificiis, S. 97; Reland Antiqq. III, 1, 11; A. Buldinger, de victimarum integritate ac mysterio 1731; Bähr, Symbolik II, S. 296 ff. Die Rabbinen zählen 73 Leibesfehler auf, die ein Tier zum Opfer untauglich machen können.

S 266 hinzu: „Wir dürfen es jetzt als gesichert ansehen, daß durch das ganze semitische Gebiet die Grundidee des Opfers nicht die des heiligen Tributs ist, sondern die einer Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern an dem „lebenden" Fleisch und Blut eines heiligen Opfertieres."

Nun zu dem einzelnen!

1. Die siebentägige Dauer des Mazzothfestes ist wohl am richtigsten aus dem Einfluß der Sabbathidee des Mosaismus auf das ganze kultische Leben des Volkes Israel mit Ewald (GVJ I[3], S. 132; vgl. Altert.[3], S. 441—448; Morgenl. Zeitschr. III, S. 410 ff.; Göttinger Gel. Anz. 1835, S. 2025 ff.; 1836, S. 678 f.), Dillmann (II, S. 635), Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. 1857, S. 184 ff.), Baudissin und anderen zu erklären. Der Sabbath als der siebente Tag der Woche wird im Alten Testament als altüberliefert[1]) angesehen und auf göttliche[2]) Einsetzung zurückgeführt, erklärt sich auch überdies aus der Einteilung des Mondmonates in vier gleiche Abschnitte (vgl. Herzog, RE.[2] X, S. 214; XIII, S. 251 ff.) und hat mit der Saturn- und Planetenverehrung (von Bohlen, Baur, Vatke, Kuenen u. a.) gar nichts zu thun. Vgl. Herzog, RE.[2] XIII, S. 406 ff.; Keil, Hebr. Arch. I, S. 361—367; Ewald, Altert.[3], S. 130—143, besonders 133 ff.

Es ist nun zwar die Verbindung von Passah- und Mazzoth-Fest augenscheinlich alt und schon im Bundesbuch vollzogen, da hier das Fest zwar Mazzothfest heißt, aber das Passah mit gemeint ist (Exod. 23, 18), aber es ist diese Verbindung weder so, daß das Passah die Vorfeier, das Mazzothfest die Hauptfeier (Ewald, Altert.[3], S. 471 ff.; Keil, Hebr. Arch. I, S. 393), noch das Passah die Hauptfeier, „das sieben Tage lang fortgesetzte Mazzothessen aber nur ein abgeschwächter Nachklang dieser Hauptfeier ist" (Kurtz, Der altteſtl. Opferkultus 1862, S. 311), da beidem das Bundesbuch widerspricht. Ebenso unhaltbar sind

[1]) Gilbert Burnet, Verteidigung der natürl. u. geoffenb. Religion, deutsche Übers. v. Schmidt 1746, wollte sogar aus dem Umstande, daß bei allen (?) Völkern die Woche sieben Tage, und die rechte Hand vor der linken den Vorzug hat, beweisen, daß das menschliche Geschlecht von einem Stammvater entsprungen sei, da man außer dem Gebrauche des ersten Menschen keine hinreichende Ursache in solchen Gewohnheiten angeben könne (l. c. S. 266).

[2]) Dagegen leugnete Corbach neben der göttlichen Autorität der Schrift auch die göttliche Einsetzung des Sabbaths und hielt diesen für eine menschliche Erfindung. Vgl. Commercii epistolici Leibnitiani pars altera ed. Gruber 1745, S. 130 ff. u. Jahn, Bibl. Arch. I (1817), S. 542 ff. — Vgl. Lotz, Quaestiones de historia sabbati 1883; über die siebentägige Woche der Babylonier: Schrader, Stud. u. Krit. 1874, S. 443 ff.; G. Smith, The Assyrian eponym canon 1875, S. 19 f.; Friedr. Delitzsch, Chaldäische Genesis, deutsch 1876, S. 300; Schrader, Keilinschr. u. d. Alte Testam.[2] S. 19; Hengstenberg, Der Tag des Herrn 1852; Jahn, Bibl. Arch. V, S. 288 ff.

folgende Sätze von Kurtz (l. c.): „In dem Passahmahl und dem siebentägigen Mazzothfest sollte einzig und allein der Tag des Auszuges gefeiert werden.“ „Es liegt in dem Charakter eines solchen Festes, daß aus dem einen historischen Tage sieben Gedenktage werden.“ „Ein siebentägiger Zeitraum mit der Signatur der Bundeszahl, nicht mehr und nicht weniger gehörte zur vollen Erschöpfung eines hohen Festes.“ Das Wochen- und das Versöhnungsfest sind sicher hohe Feste und haben doch nur einen Tag.

2. Durch die Anordnung, daß alles Männliche vor Jahve erscheinen soll, zeigt sich das Passah-Mazzoth-Fest als Wallfahrtsfest. Da heute anerkannt ist, daß die Bundeslade ein uraltes Heiligtum ist, außerdem Israel in seiner vorkanaanäischen Zeit schon Wallfahrtsfeste (zum Sinai?) kannte, so sind sie als alt in Anspruch zu nehmen. Die religiöse Bedeutung der Wallfahrtsfeste oder Versammlungsfeste wird wohl die gewesen sein, daß das Volk wie der einzelne Jahve als ihren Herrn anerkannten, mit dem sie im Opfer in Gemeinschaft traten. Ob darin eine Erinnerung an ein gemeinsames Stammesheiligtum liegt, an dem sich der Stamm als solcher zur Verehrung einfand, ist ungewiß. Für Kanaan waren gerade diese Wallfahrtsfeste sehr nötig, denn dies dreimalige Erscheinen vor Jahve trug dazu bei, daß die Stämme nicht den Zusammenhang verlieren und sich vielmehr immer mehr zu einem Volke zusammenschließen sollten, doch kann der ursprüngliche Zweck der Anordnung nie ein rein politischer gewesen sein. In den Heiligtümern, die neben der Bundeslade und nachher auch neben dem salomonischen Tempel im Lande sich fanden, lag ein dem Ganzen sehr gefährlicher Partikularismus, der ohnehin, wie die politische Geschichte Israels und Judas in der vorköniglichen und königlichen Zeit zeigt, den Israeliten im Blute lag, der sich daher um so mehr zur Geltung brachte, je höheren Ansehens sich diese Stammesheiligtümer, deren aus der Vorzeit herrührender Nimbus sie noch anziehender machte, erfreuten. Es ist daher auch in diesen schwer auszurottenden partikularistischen Tendenzen sicherlich mit der Hauptgrund zu suchen, warum die Centralisation des Kultus vor Salomo, Salomo und manchen seiner Nachfolger und Josia so oft mißlang, und daher erklärt sich auch, daß schon das Bundesbuch wie nachher das Deuteronomium die Kultuseinheit so nachdrücklich

hervorhoben und einschärften. Wenn die negative Kritik diesen Verhältnissen mehr Rechnung getragen hätte, wäre sie nicht zu der nicht übermäßig glücklichen Frage gekommen: wenn das Gesetz vorhanden war, warum wurde es so häufig übertreten? hätte dieser Frage nicht die unglückliche Antwort zu teil werden lassen: weil das Gesetz übertreten, also nicht befolgt wurde, kann es nicht vorhanden gewesen sein, und sich damit zu der thörichten, aller Erfahrung widersprechenden Behauptung drängen lassen, von der Nichtbefolgung eines Gesetzes, hier des Gesetzes über die Kultuseinheit, auf dessen Nichtvorhandensein zu schließen.

Einen eigentümlichen Zweck vindiciert Ewald (Altert.[3] S. 471 ff.) dieser Bestimmung, insofern das älteste Gesetz in der Forderung, vor Jahve zu erscheinen, die größte Strenge zeigt: sie sollte die Religion stärken; diese konnte nämlich nach Ewald „noch nicht auskommen, ohne einen Zwang auf etwas so Äußerliches zu legen als das Wallfahrten und das Erscheinen an einem bestimmten heiligen Orte in gewissen Fristen ist". „Sie war also zur Zeit ihrer ersten Entfaltung noch nicht entwickelt und kräftig genug, um ohne die Stützen der Volkstümlichkeit und Örtlichkeit zu bestehen; auch die kleineren heiligen Örter, wo jede Gemeinde sich an den Sabbathen und diesen ähnlichen Festen versammelte, genügten ihr noch nicht; vielmehr empfand sie noch ein drängendes Bedürfnis, sich von Zeit zu Zeit durch dieselben Stützen neu zu stärken, ohne deren Hülfe sie keinen Beistand gewonnen hätte: die Volkstümlichkeit und die von dieser unzertrennliche Örtlichkeit. Dreimal im Jahre sollten alle Männer Israels sich am unmittelbaren Anschauen des höchsten äußeren Heiligtumes und am gemeinsamen Mitempfinden seiner erhabenen Opfer neu zum Dienste Jahves stärken und vereinigt sich wieder als ein großes, einiges Volk fühlen, um immer wieder desto inniger das „Volk Jahves" zu werden."

Das Erscheinen vor Jahve hatte aber auch neben der religiösen kultische Bedeutung. „Man soll nicht leer erscheinen vor mir" (Exod. 23, 15). „Das Erste, die Erstlinge[1]) deines Ackerfeldes sollst du bringen zum Hause Jahves, deines Gottes" (Exod. 23, 19), befiehlt das Bundesbuch. Also opfern sollte man beim Hause Jahves und zwar nach Exod. 23, 18 Tieropfer.

---

[1]) Vgl. Jahn, Bibl. Arch. V, S. 414 ff.

Ob das auch, wie George, Baur, Ewald und Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 69) u. a. meinen, Erstgeburtsopfer waren, darüber entscheidet die Auslegung von V. 18. Bezieht sich der Vers auf das Passah, was aber sicher erst Exod. 34, 25 der Fall ist, dann kann man es vermuten. Liegen aber in V. 18 nur ganz allgemeine für jedes Tieropfer geltende Bestimmungen vor (Lev. 2, 11; 7, 12, 15; Deut. 14, 21), wie Müller (l. c. S. 43) meint, dann sind nicht Erstgeburtsopfer zu verstehen, obwohl auch Müller (l. c. S. 69) Baur und Ewald recht giebt, „daß sie auf das Erstgeburtsopfer zurückgehen, um von hier aus die Entwicklung des Pesach zu begreifen," und auch die von ihm „durchgeführte kritische Analyse der über das Erstgeburtsopfer handelnden Gesetze gezeigt hat, daß das Erstgeburtsopfer nur eine frühere Form des Pesach ist". Daß aber die angeblich frühere Form des Passah durchaus in der Darbringung von Erstgeburten bestanden hat, geht aus den Stellen des Exodus, die von der Feier in der Wüste handeln, gerade nicht hervor, wie wir schon früher feststellen konnten. Da aber auch er einräumen muß, daß erst Exod. 34, 18 ff. das Pesach nur in dieser Form kommt, so wird es sachlich wie methodisch richtig sein, wenn wir diese Sache erst bei diesem Gesetze erörtern und erledigen.

3. Damit ist unmittelbar gegeben, daß das Passah Opferbedeutung hat.

Da das Passah des Alten Bundes mit dem Abendmahl des Neuen Bundes, wie ich gegen die neusten Bestreiter der engen Verbindung beider wieder in meiner Schrift: „Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung u. s. w." 1897 aus exegetischen wie historischen Gründen bewiesen habe, welcher Nachweis auch die Billigung H. Holtzmanns in seiner Recension meiner Schrift (Deutsche Litteraturzeit. 1897, Nr. 38, Sp. 1484) gefunden hat, in sehr engem Zusammenhange steht, so ist die Opferbedeutung des Passah, weil daraus die Opferbedeutung des Abendmahls folgte, besonders früher (vgl. Kahnis, Lehre vom Abendmahl. 1851. S. 27—35) aus dogmatischen Gründen, die ja selten einer sachlichen Entscheidung historischer Fragen günstig sind, und noch zuletzt von v. Hofmann (Schriftbew. II, 1, S. 177. 270 f.) bestritten worden. Sehr instruktiv ist die Darstellung Johann Gerhards in s. Loci theolog. Tom. IX (ed. Cotta 1769). Er führt erst die an, die das Passah für ein Opfer hielten, wie Bochart (Hieroz. II, 50), Witsius (Oecon. Foed. Diss.), Dannhauer, Hackspan u. a. (l. c. S. 49), dann die, die einen Mittelweg einschlagen und ausführen, es sei zwar beim Osterlamm etwas Opfermäßiges, aber es sei nicht ganz Opfer, wie Äg. Hunnius, Pfaff, Deyling, denen der Herausgeber Cotta sich zugesellt. Nach Joh. Gerhard hat das Passah keine Opferbedeutung, und

Cotta fügt hinzu, daß beim ägyptischen, d. h. dem in Ägypten gefeierten Passah an ein Opfer nicht gedacht werden könne, weil da kein Altar, kein Priester, keine Besprengung des Altars mit Blut wie nachher beim jerusalemischen Passah gewesen sei. Frisch in s. Abhandlung vom Osterlamme 1756 hält das Passah aber überhaupt für kein Opfer; nach ihm war es nur eine gottesdienstliche Handlung und ein äußeres Stück des öffentlichen Gottesdienstes der Juden, es war ein Sakrament, aber kein Opfer. Denn Opfer waren Gaben, die man Gott darbrachte, Sakramente Handlungen, durch die man Gottes Gnade erhielt (l. c. S. 672 ff.); auch fehlten dem Passah die wesentlichen Stücke des Opfers, denn es durfte nicht bei dem Altare geschlachtet werden und auch nicht im Tempel, da aus 2. Chron. 30, 16 nicht erwiesen werden könne, daß das Passahlamm im Tempel geschlachtet worden sei (l. c. S. 1039), sein Blut durfte nicht an den Altar gesprengt werden, der Priester bekam keinen Anteil an ihm, es wurde nicht gekocht, sondern ganz gebraten, es wurde ihm keine Hand aufgelegt und sein Fleisch oder Fett auch nicht auf dem Brandopferaltar verbrannt (l. c. S. 677; 427; 525, 396), auch bedeuten die Wörter sebach und θυεῖν nicht opfern, sondern schlachten; wenn das Passah ein Vorbild des geopferten Messias sei, so folge daraus noch nicht seine Opferbedeutung. Denn auch die eherne Schlange war ein Vorbild auf ihn und doch kein Opfer, endlich sei das Zeugnis des Maimonides, daß das Fett des Passahlammes verbrannt worden sei, falsch. Man dürfe es daher auch nicht ein sakramentliches Opfer nennen, da das nur verwirre und auch nicht begründet sei. Vielmehr hält Frisch (l. c. S. 647) es schlechterdings für ein vom Sohne Gottes eingesetztes Sakrament, bei dessen Gebrauch besondere Vorschriften zu beachten waren. Diese seien vorbereitende und wesentliche Sakramentshandlungen (l. c. S. 703 ff., vgl. auch Lund, Jüd. Heiligtümer. V, 125, 80 und Keil, Hebr. Arch. I, S. 387 f.). Aber schon der Recensent der Cottaschen Ausgabe der Loci theol. Gerhards in Ernestis Neuer theol. Bibliothek. 1769. X, 1, S. 139 f. sagt sehr richtig: „Die ganze Sache (ob das Passah Opferbedeutung hat oder nicht) ist aber nicht von Wichtigkeit, und man kann mit den römischen Theologis in der Streitigkeit, dabei diese Frage mit vorkömmt, zurecht kommen, man mag hier glauben, was man will. Indessen soll man doch die Sache mit möglichster historischer Genauigkeit darstellen."

Heute ist diese ganze Streitfrage erledigt: das Passah hat Opferbedeutung, und es wird nur noch darüber verhandelt, ob es ein Brandopfer (z. B. Knobel) oder ein Sühnopfer (Baur, Ewald nach dem Vorgange Älterer) oder ein Dank- (Friedens-) opfer (Bähr, Hupfeld, Delitzsch, Kahnis, Kurtz und viele andere) ist. Vgl. auch Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl. 1845. I, S. 23—36. Nach der ganzen Haltung von Exod. 23, 14—19a liegt es nahe, es als Dankopfer zu bezeichnen; dann aber ist damit zugleich ausgesprochen, daß schon eine Umbildung stattgefunden hat, insofern dabei die kanaanäische Opferanschauung

sich verrät, oder wenigstens das Opfer jetzt nach der Einwanderung in Kanaan beide Bedeutungen hat, die ursprünglich mitgebrachte altisraelitische, als Gemeinschaftsakt und die angenommene kanaanäische des Tributs.

4. Jedenfalls sollte dem Passahopfer alles Gesäuerte fern bleiben. Das kann wohl nur die Bedeutung haben, daß das Opfer als reines sich darstellen soll, denn chamez ist der Gegensatz von mazah, und dies hat die Grundbedeutung: rein, lauter (Ewald, Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1840, S. 423); der Gottheit darf man auch, will man mit ihr in Gemeinschaft treten, oder ihr eine Gabe darreichen, nur mit reiner Opfergabe nahen.

Nun findet Neumann (l. c. S. 333 f.) es seltsam, daß der Sauerteig wegen seiner Fäulnis Bild des Verderbens sein soll. Denn „dem steht alles entgegen; die tägliche Nahrung war immer mit Sauerteig gewürzt. Durfte nun das heilige Volk kein Unreines anrühren, so noch viel weniger essen. Wie wäre es denkbar, daß etwas durch Fäulnis Unreines zur täglichen Nahrung gedient? Selbst zu heiligem Gebrauche wurde der Sauerteig verwandt, da die Erstlingsbrote am Pfingstfeste gesäuert waren, Lev. 23, 17. Wenn das ungesäuerte Brot des Passah Brot des Elends heißt (Deut. 16, 3), so ist dem geschmacklosen der Name ganz angemessen.[1]) Dagegen macht die Fermentation den Teig erst genießbar, giebt ihm Geschmack und nährende Kraft. Ist das nicht dem Verderben gerade entgegengesetzt? Freilich man beruft sich dafür auf Zeugnisse, teils des Neuen Testamentes, teils des römischen Kultus". Das sei aber „handgreiflich verfehlt", denn im Neuen Testament komme nur die „intensive Kraft" des Sauerteiges in Betracht; die Nachrichten des Aulus Gellius (Noct. Att. X) über das Verbot des Sauerteiges für den flamen dialis und die Ansicht des Plutarch (Quaest. Rom. II, S. 289), von der verderbenden Kraft des Sauerteigs gehörten hier nicht her. Daher wird der Sauerteig nicht darum „vom Altar (und Opfer) ferngehalten, weil er als Fäulnis ihn verunreinigen würde, sondern damit jedes Opfer frei erscheine von irdischer Würze. Alles, was menschlich gärt und in sich aufschwellend eignen Wert und Würdigkeit erzeugt, muß der Hingebung an Gott fern sein. Die Flamme, die in dem Fermente gärt, gebiert ihr eignes Leben. Dem Opfer giebt die Flamme des Altars sein Leben, das nicht selbstisch und nicht irdischer Natur. Jede Würze menschlicher Annehmlichkeit muß ihm fehlen, damit es in Wahrheit ein Opfer sei".

Der dagegen von Keil (l. c. I, S. 203) geltend gemachte Einwand, die Bedeutung des Sauerteiges als Bild moralischer Korruption und geistlicher Fäulnis sei durch Luk. 12, 1; Mark. 8, 15; Matth. 16, 6; Gal. 5, 9;

[1]) Allein wir werden später sehen, daß bei der Bezeichnung „Brot des Elends" die geschichtliche Beziehung, die der Text ihr zuweist, beizubehalten und nicht umzudeuten ist.

1. Kor. 5, 6—8 gegen jede Einrede sicher gestellt, trifft nicht für die alte Zeit des Bundesbuches zu, aber der Ansicht Neumanns widerspricht schon der Gebrauch des Weihrauchs und Salzes beim Opfer, denn wie auch immer ihr Gebrauch erklärt werden mag, sie sind beide Würze.

Mit der strengen Verordnung, den Sauerteig vom Opfer fern zu halten, versucht Fr. W. Schultz (l. c. S. 85 f., S. 210) eine andere Bedeutung der Mazzoth als die mnemonische zu begründen. Mit Recht machte nach seiner Meinung schon Bähr geltend, „daß, wenn es bloß auf eine Darstellung der Eile oder letzten Drangsal in Ägypten durch das Süßbrot ankäme, dann die Wegschaffung des Sauerteiges und die Strenge, mit der dieselbe gehandhabt wird, schlechterdings nicht motiviert sein würde. Der Sauerteig führt darauf, daß wie er selber, so auch sein Gegenteil, das Süßbrot, symbolische Bedeutung hat. Das Süßbrot ist so weit entfernt, vom Passahopfer losgerissen werden zu können, daß es vielmehr wie die andere Seite zu ihm, so auch zugleich seine Ergänzung und Vervollständigung darstellt." Schultz sieht den Sauerteig an „als eine gewissermaßen einer andern Macht verfallene Masse, die dem Menschen vermöge ihrer Säure auf den ersten Augenblick zugleich widersteht und Gewalt anthut. Denn das Sauergewordensein, die eingetretene Säure ist nach Stellen wie Ps. 71, 4; Jes. 1, 17; Amos 4, 5 die Hauptsache, und überall sonst läßt sich wahrnehmen, daß das, woran sich eine dem Menschen widerstehende Macht, besonders allerdings aber nicht ausschließlich die Todes- oder Verwesungsmacht ausprägt, als unrein gilt. Der Sauerteig gehört allerdings im Alten Testament keineswegs geradezu zu solchen unreinen Dingen; die Erstlingsbrote wurden Gotte nach Lev. 23, 17 gesäuert dargebracht, und die Priester durften gesäuertes Brot essen; mit Unrecht hat man gegen letzteres 2. Kön. 23, 9 geltend gemacht. Aber daraus tritt nur um so deutlicher zu Tage, daß er hier nicht um seiner selbst willen, sondern um deswillen, zu dessen Symbol er sich eigenete, daß er im symbolischen Sinne wegzuschaffen war." „Dadurch also, daß man nicht bloß Süßbrot aß, sondern auch allen Sauerteig wegschaffte, erklärte man, daß man sich nicht allein der Lauterkeit bestreben und der Unlauterkeit enthalten, sondern auch, daß man letztere aufs entschiedenste verabscheuen wolle. Sich die Sühne und Huld des Herrn aneignen, selbst da sie auch ihr Bitteres hat, seines Rufes gewärtig sein, wachsam und wohlgerüstet, und dann auch sich der Lauterkeit befleißigen und die Unlauterkeit verabscheuen: das ist's, was die Passahfeiernden thun oder thun zu wollen erklären, damit sie hindurchdringen von dem Verderben, dem sie sich ohne Sühne verfallen wissen, zum volleren Heilsgenusse" (l. c. S. 218). Es würde das eine Konsequenz aus der von uns vertretenen Bedeutung sein, die an sich nicht unmöglich, aber wenig wahrscheinlich ist und über die auch keine Zeugnisse vorliegen.

Die Theorie Keils (Hebr. Arch. I, S. 354 ff.) von nur zwei Festkreisen des mosaischen Festcyklus, von denen der erste sich auf „die Erhebung Israels zum Volke Gottes und seine Erhaltung", der zweite auf „die Beseligung Israels im Vollgenusse der Gnadengüter seines Gottes" bezieht, widerspricht dem ganzen Alten Testament und ist daher unrichtig. Die drei Jahresfeste haben ein jedes seine selbständige Bedeutung und von dem

„Passah und seiner Pfingstoktave" wie von einem Pfingstfest als Schlußfeier des Osterfestes weiß der Pentateuch nichts.

5. Exod. 23, 18b wird auch noch befohlen: „Das Fett meines Festopfers soll nicht bis zum Morgen aufbewahrt werden," und, um das gleich hiermit zu besprechen, Exod. 34, 25b heißt es: „nicht soll das Opfer des Passahfestes bis zum andern Morgen bleiben." Diese Anordnung, die sich auch noch bei D (Deut. 16, 4) und P (Exod. 12, 10; Num. 9, 12) findet, geschieht nach Fr. Wilh. Schultz (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857, S. 208) deshalb, „damit das Passahfleisch als heiliges seinen Unterschied von dem gewöhnlichen — auch von dem eines Dankopfers — Schultz hält nämlich das Passahopfer für ein Sündopfer — bewahre." Robertson Smith hält es (Die Religion der Semiten, S. 167) dagegen für möglich, daß sich das Verbot des Gesäuerten nur auf das Passahopfer bezog, und bezieht diese Bestimmung auf die andere, daß von Fett und Fleisch nichts bis zum andern Morgen übrig bleiben soll. Er stellt weiter damit eine ähnliche Bestimmung für gewisse Opfer der Saracenen, die dem Passahopfer nahe standen, roh gegessen wurden und bis zum Sonnenaufgang verzehrt sein mußten, zusammen und meint nun, daß in diesem Falle die Vorstellung so gewesen sei, „daß die wirkende Kraft des Opfers in dem lebendigen Fleisch und Blut des Opfers liege," daher „jede Verwesung deshalb verhütet werden müßte", und es im übrigen offenkundig sei, „daß Gärung und Verwesung eng verknüpft seien."

Mir scheint die Anordnung zu bedeuten, daß mit dem Fett bezw. Fleisch kein profanierender Mißbrauch getrieben werden soll, und daß die ganze Handlung bis zum Morgen beendet sein muß. Hier liegt dann eine Hindeutung auf das Passah und die Auszugsnacht, da hier betont wird, daß es eine Nachtfeier ist. Man sieht also, daß das Bundesbuch das Mazzoth- und Passah-Fest kannte.

Wie steht es nun mit der Beobachtung des Passah-Mazzoth-Gesetzes, also der Feier des Passah-Mazzoth-Festes in der alten Zeit bis zur ersten Zeit nach der Reichsspaltung?

13. Die Beobachtung des Passah-Mazzoth-Gesetzes des Bundesbuches bis zur ersten Zeit der getrennten Reiche.

Der in der Überschrift angegebene Zeitraum ist deshalb so begrenzt worden, weil er *vor* der ältesten schriftstellernden Prophetie und auch *vor* der — nach kritischer Anschauung erfolgten — Abfassung der beiden Quellenschriften J und E und des vorexilischen jahvistisch-elohistischen Geschichtswerkes liegt.

Während nun die neuere Pentateuchkritik gerade aus der im Alten Testament für die *alte Zeit* nicht nachweisbaren Beobachtung der Festgesetze, um die es ja für uns sich nur handelt, auf ihr *Nichtvorhandensein* in dem Umfange und mit den Anforderungen wenigstens, wie Exod. 12 u. 13; Num. 28 f.; Lev. 23; Deut. 16 sie voraussetzen, geschlossen hat, hat es *Hengstenberg* (in seiner Authentie des Pentateuch. 2 Bde. 1836 bis 1839) vor sechzig Jahren unternommen (damals gegen de Wette, Gramberg, Vatke und George) zu beweisen, daß die mosaische Kultusgesetzgebung, wie sie im Pentateuch niedergelegt ist, *immer* in Kraft gewesen, und alle Thatsachen, die aus den Nachrichten des Alten Testaments für das Gegenteil angeführt werden, aus der *Entartung* des mosaischen also aus einem *widergesetzlichen* Kultus zu erklären versucht. Es ist keineswegs ein Anachronismus, wenn man für diese Dinge auf ihn zurückgeht, denn mit seinen Argumenten arbeitet heute noch die Apologetik, wenn sie auch hier und da, den Behauptungen der Kritik folgend, dieselben modifiziert hat. Man wird ihm das Zeugnis nicht versagen dürfen, daß er im Verein mit Ranke (Untersuchungen üb. d. Pentateuch. I, 1834; II, 1840) alle Stellen des Alten Testaments, die zu Gunsten seiner Beweisführung sprechen, wie alle, die die Gegner für ihre Ansicht in Anspruch genommen, eingehend behandelt, wenn auch nicht immer richtig gewürdigt hat. Er hat das ganze Beweismaterial für die Feier des Passahfestes in der vorköniglichen, königlichen wie der ersten Zeit nach der Reichsspaltung schon vorgeführt, und eine Prüfung desselben — natürlich unter eingehender Berücksichtigung der neueren Untersuchungen — wird die Frage beantworten, wie es mit der Beobachtung des im Bundesbuche gebotenen Passah-Mazzoth-Festes in diesem Zeitraume steht.

a) Die vorkönigliche Zeit.

Auf die Erörterungen in Bezug auf die Orte, an denen nach den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments das Volk Israel geopfert hat (vgl. Reuß l. c. S. 140, 162 ff.), gehe ich nachher ein. Daß das Volk zu Bochim (Richt. 2, 5) und Gideon zu Ophra (Richt. 6, 24) geopfert hat, erklärt Hengstenberg damit, daß es sich hierbei *nicht* um die Errichtung eines *bleibenden* Kultus gehandelt, die mosaische Forderung der Einheit des Heiligtums daher nicht verletzt, also nur *Ausnahmen* von der Regel

[1]) Vgl. auch Vatke, Bibl. Theol. S. 251—288.

zu statuieren sind. Diese und andere begreifen sich nach ihm aus dem Grundsatze: „wo Gott erscheint, da ist, solange diese Erscheinung dauert, Heiligtum, und wem Gott erscheint, der wird pro tempore Priester" (II, S. 41). Die Nachricht Richt. 20, 1: „und es gingen aus alle Söhne Israels, und es versammelte sich die Gemeinde wie ein Mann zum Herrn nach Mizpa" wird unter Berufung auf die Erklärung Kimchi's: „ubicumque locorum congregatur totus Israel, vel major pars ejus, ibi divina majestas habitat," die schwerlich zutreffend ist, wie die von Schmid: „ubi pius Dei populus congregatur, illic sine dubio Deus est in medio ipsorum," die die erstere einschränkt und berichtigt, durch die „geistige Auffassung, die hierbei die allein richtige sei (II, S. 44), und unter Statuierung wieder einer Ausnahme von der Regel (II, S. 45) begreiflich gemacht. Die weitere Nachricht (Richt. Kap. 20 und 21), daß die Opferstätte des Herrn in Bethel gewesen sei, wird „ganz leicht" durch die Annahme erklärlich, „daß die Bundeslade während des benjaminitischen Krieges von Silo nach Bethel gebracht wurde," also dort nur ihren vorübergehenden Standort hatte. Ein Fall aber, „in welchem wirklich eine Verletzung des Gesetzes über die Einheit des Heiligtums stattfand, die Errichtung eines Privatheiligtums durch Micha" (Richt. 12) bleibt auch für Hengstenberg bestehen (II, S. 51), er weist aber unter Berufung auf Bleek (Stud. u. Krit. 1831, S. 501 ff.) darauf hin, daß „in diesem vereinzelten Faktum niemand einen Beweis erblicken wollen wird, daß damals das Gesetz über die Einheit des Heiligtums nicht bekannt und anerkannt war". Zum positiven Beweis dafür, daß nur „ein Nationalheiligtum, die durch Josua zu Silo aufgestellte Stiftshütte mit der Bundeslade (während der ganzen Richterperiode) der religiöse Mittelpunkt der Nation und die einzig legitime und von den Gottesfürchtigen besuchte Opferstätte war", werden Richt. 18, 31; 19, 18; 21, 19; 1. Sam. 1, 7, 24, 22; 2, 22—23, 28—29; 3, 3, 15; 2. Sam. 7, 6; Ps. 78; Jerem. 7, 12 und einige andere angeführt (II, S. 56—78).

Allein die Einwände de Wettes gerade gegen die Existenz der Stiftshütte (Beiträge I, S. 110 ff., 254 ff.; II, S. 259 ff.), die Hengstenberg widerlegt zu haben meinte, sind doch von der negativen Kritik wiederholt worden. Zwar de Wette nahm später manche seiner Einwände zurück, v. Lengerke (Kenaan, S. 469) erkannte in der Beschreibung der Stiftshütte nur das Bild thatsächlicher Wirklichkeit, Dillmann (II, S. 264) hielt das Wüstenheiligtum auch der Wüstensituation angepaßt, Vatke (Bibl. Theol. S. 314 ff.) gab zu, daß „die Hauptmomente" in Bezug auf die Bundeslade „als historisch betrachtet werden" müssen, H. Ewald (Altert.[3] S. 163 f., 420 ff.) hielt sie für „gewiß schon in der Wüste verfertigt";[1]) nach ihm heißt „vor Jahve erscheinen" „vor der Bundeslade erscheinen" (Exod. 23, 15, 17), woher „die überaus hohe Achtung der Lade in den Jahrhunderten zwischen Mose und Salomo" sich erklärt. v. Lengerke und Ewald machten ferner die Notwendigkeit für das Volk geltend, einen religiösen und kultischen Mittelpunkt zu haben, an dem ein beständiger Opferdienst ausgeübt wurde.

[1]) Den alten Einwand, man habe in der Wüste unmöglich ein solches Kunstwerk herstellen können, da es an allem gefehlt, der heute noch vorgebracht wird, erhob schon Voltaire (W. W. Band VII, Kap. 1) und widerlegten schon die Lettres de quelques Juifs Portugais et Allemands à Mr. de Voltaire. (2. Aufl. Paris 1769, S. 150 ff.).

Nach Wellhausen (Prol.[4] S. 37 ff.) kann dagegen mit dem „Ort, den Jahve erwählen wird", „nur die judäische Hauptstadt gemeint sein;" „bis auf den salomonischen Tempel hat die Kultuseinheit eigentlich nicht einmal zu Rechte bestanden, und daß sie von da ab auch mehr eine fromme als eine praktische Forderung gewesen sei, steht unverkennbar zwischen den Zeilen. Dahingegen der Priestercodex kann so wenig von ihr abstrahieren, daß er sich Israel ohne sie in keinem Augenblicke vorstellen kann, daß er ihr thatsächliches Vorhandensein bis in den Anfang der Theokratie hinaufrückt und demgemäß die alte Geschichte völlig umgestaltet. Die Grundlage der Konzentration des Gottesdienstes, der Tempel, der in Wirklichkeit erst von Salomo gebaut wurde, gilt hier auch für die unruhige Zeit der Wanderung, die der Seßhaftigkeit vorherging, als so unentbehrlich, daß er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Denn diese ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels."

Heute ist auch kritischerseits anerkannt, daß die „Lade Jahves" zu den ältesten Heiligtümern der Israeliten gehörte, „die sie als wanderndes Heiligtum mit sich herumführten" (Benzinger, Hebr. Arch. S. 367). Sie steht „in engster Beziehung zu Jahve der Heerscharen", „und zwar nicht bloß als ein Symbol desselben, sondern sie schloß das numen praesens selber ein, 1. Sam. 4, 4; 2. Sam. 6, 2; 1. Sam. 5 und 6; 2. Sam. 6; Num. 10, 33 ff." (l. c. S. 368). Nun soll freilich die Vorstellung, daß in der Lade die Gesetzestafeln liegen, eine durchaus späte Umdeutung sein, aber eine richtige Erinnerung daran aufbehalten haben, „daß die Lade schon in der ältesten Zeit Steine oder einen Stein enthielt," da sie „ohnedies immer nur Zweck und Sinn als Gehäuse für etwas, das sie verbirgt" haben kann. „Da die Lade als die Gottheit in sich schließend betrachtet wurde, so müssen die darin enthaltenen Steine als „Haus der Gottheit" angesehen worden sein, mit andern Worten, wir haben hier einen Rest von Fetischismus" (?).

„Aber auch die Vorstellung, daß Jahve der Heerscharen das Numen der Lade ist, kann nicht die ursprüngliche gewesen sein; jedenfalls paßt die Lade gar nicht zum Kultus des Jahve vom Sinai. Der Jahve, der auf dem Sinai wohnt und dort bleibt, und das Numen, das in der Lade wohnend mit dem Volk überall hinzieht, schließen einander aus, können jedenfalls ursprünglich nicht identisch gewesen sein" (Benzinger l. c. S. 369). Da nun „die Lade ursprünglich nicht zur Religion des Jahve vom Sinai" gehört, „so ist sie auch nicht dem Stamme eigen gewesen, welcher den andern diese Religion gab," sondern wahrscheinlich „das Palladium des Stammes Joseph" (Wellhausen, Stade u. a.), in dessen Gebiet — in Silo — sie später stand. Es wird ferner zugestanden, daß „zu der Lade das heilige Zelt gehört haben mag, von dem die alten Quellen (Exod. 33, 7 ff. JE) erzählen". Wenn dieses Zelt nun auch nicht mit der Stiftshütte von P identisch sein soll (l. c. S. 370), so genügt es thatsächlich, wenn die moderne Schule anerkennt, daß es in alter Zeit die heilige Lade mit dem heiligen Zelte gab, die in Israel als Repräsentation Jahves galten und verehrt wurden. An dem Standorte dieser heiligen Lade mit seinem heiligen Zelte hat, so darf man aus alten auch kritisch nicht angefochtenen Stellen schließen,

Israel in alter Zeit seine Gelübde gelöst, haben die jährlichen Opfer stattgefunden, die u. a. ein Elkana darbrachte, und nichts hindert, es für wahrscheinlich zu halten, daß auch dort das Passah, in welchem Umfange und mit welcher Beteiligung auch immer, gefeiert worden ist. Und sollte nun auch wirklich das alte heilige Zelt durch die Stiftshütte von P verdrängt worden sein, also in der Darstellung der alten Zeit eine Übermalung stattgefunden haben, so ist sie nicht so stark, daß sie das ursprüngliche Bild der alten Zeit ganz ausgelöscht hat, und vor allem hindert das alles nicht, die Feier des Passah-Mazzoth-Festes sich an dem Standorte der Lade und des Zeltes zu denken; denn nicht darauf kommt es ja an, in der Richter- und ersten Königszeit eine allgemeine und regelmäßige Feier dieses Festes nachzuweisen, sondern zu zeigen, daß sie möglich gewesen ist, und das Gesetz des Bundesbuches, das sie gebot, wenn auch nicht von allen und immer, erfüllt worden ist: es gab aber einen Ort, an dem man es feiern konnte in diesen alten Zeiten, den Ort der Bundeslade und ihres heiligen Zeltes, es gab ein altes Gesetz, das diese Feier anordnete, das uns am Ende des Bundesbuches erhalten ist und das, wie später noch zu zeigen sein wird, nicht einer späteren, sondern der mosaischen Zeit und Moses selbst seinen Ursprung verdankte. Mehr als diese Möglichkeit zur hohen Wahrscheinlichkeit zu erheben, ist bei dem Stande der Quellen und den wenigen und strittigen Nachrichten aus der alten Zeit nicht thunlich, mehr kann aber auch nicht erwartet und verlangt werden.[1])

Denn richtig hat König (Hauptprobleme, S. 7 ff., 12 ff.) schon gesagt, daß nicht nach der Majoritätsreligion, sondern der legitimen Religion des alten Israel zu fragen ist; „will man vorsichtig die Religion des älteren Israel erforschen, so ist gar nicht einmal die Gottesvorstellung der Mehrheit des mosaischen Israel, sondern die rechtmäßige Religion desselben an den Anfang der Entwicklung zu setzen. Denn eine solche rechtmäßige Religion des mosaischen Israel könnte bestanden haben, wenn sie auch nicht bei der großen Masse der Volksgenossen Moses Beifall gefunden hätte. Dies ist sicher, weil ja auch die Religion der Schriftpropheten trotz des Unglaubens großer Volksteile existierte, weil ja auch die als ohne Zweifel an sich richtig geltenden religiösen und ethischen Anschauungen der Schriftpropheten von dem geistlich schlaffen und trotzigen Gros ihrer Volksgenossen vernachlässigt wurden" (l. c. S. 13). Diesen richtigen Standpunkt teilte in gewisser Beziehung übrigens auch schon Vatke: „In der Richterperiode," sagt er (l. c. S. 181 f.), „ist der fast rhythmische Wechsel von Götzendienst und Unterjochung, Bekehrung zu Jehovah und Befreiung höchst unwahrscheinlich, wenn man jenes Schwanken auf das ganze Volk ausdehnt und die Bekehrung zu Jehovah wiederholt vom Volke selbst ausgehen läßt . . . Die Sache stellt sich aber anders, wenn im Volke selbst Abstufungen der Er-

[1]) Über die Stiftshütte handeln: Friedrich, Symbolik d. mos. Stiftshütte. 1841; Kamphausen, Stud. u. Krit. 1858. I, S. 97 ff. 1859. S. 110 ff.; Fries, ebendas. 1859, S. 103 ff.; W. Neumann, Die Stiftshütte in Wort und Bild. 1864; Riggenbach, Die mos. Stiftshütte. 1862. (1867); Delitzsch, Pentateuchkrit. Stud. II. (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1880, S. 57 ff.); Herzog, REP² XIV, S. 712 ff.; XVII, S. 432 ff.; H. Schultz, Alttest. Theol.² 1878. S. 375 ff.; Schenkels Bibellexikon V. (Diestel.) 1874; Lund, Jüd. Altert. (1711.) S. 17 f., 200 ff., 234 ff. und neuerdings Seyring in ZaW. 1891. XI, S. 114 ff

kenntnis stattfinden, so daß der eine, vielleicht geringere Teil, die Idealität und Einheit des Göttlichen wenigstens im Bewußtsein und der Erinnerung hat, während die andere größere Hälfte auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins und der Naturreligion steht" (vgl. l. c. S. 243 ff.).

Auch Bredenkamp (Gef. u. Proph. S. 137) ist dafür eingetreten, daß der Gedanke der Kultuseinheit mosaisch, und die betreffenden Verordnungen nur bei mosaischer Abfassung erklärlich seien, auch dieser Gedanke mitten in der Unordnung der Richterzeit hervortrete (l. c. S. 138). „Nach 1. Sam. 2, 28 waren der Priesterschaft zu Silo, welche bei der Bundeslade fungierte, alle Feuerungen der Kinder Israel gegeben." Die Stelle ist nun kritischerseits als deuteronomistisch überarbeitet bezeichnet, aber daß das Gesetz existiert hat, scheint daraus hervorzugehen, daß „in dem Spruch über Eli immer nur von einem Altar, einer Kultusstätte und einer legitimen Priesterschaft die Rede" ist. Auch Deut. 33 hat Bredenkamp für die Einheit des Kultusortes zum Beweise herangezogen; aber da Deut. 33, 12, aus dem folgen soll, daß das Heiligtum in Benjamin sich fand, wahrscheinlich der Zeit nach Salomo entstammt und im Nordreich entstanden ist (vgl. Dillmann III, S. 414 f.), so bezeugt die Stelle nichts für die vorkönigliche Zeit, sondern nur, daß, was ohnehin feststeht, Salomo den Tempel baute. Auch Ps. 24 (vgl. Baethgen, Komment.[2] S. 68) kann, (wie Bredenkamp S. 141 will,) nichts für die alte Zeit bezeugen, da sein Zeitalter nicht ganz sicher ist, und ebenso steht es mit Ps. 2, der ja auch nach Bredenkamp (S. 142) nur dann in die Königszeit gesetzt werden kann, wenn er historische Basis hat, aber deswegen bestätigt er noch nicht, „daß der Zion schon uralters als sonderlicher Sitz Jehovahs galt," abgesehen davon, daß nach Baethgen die Sprache (V. 1, 3, 4, 9, 12) auf ein spätes Zeitalter weist. Ebenso ist es mit Ps. 20, 3—4, der sicher vorexilisch ist, aber eben kein Zeugnis für die alte Zeit, und das thut auch Ps. 21 nicht, ablegt. Bei Ps. 3, 5 aber ist es gerade fraglich, ob zu Davids Zeit der Zion schon heiliger Berg genannt werden konnte (Baethgen l. c. S. 8), und Ps. 60, 8, dessen hohes Alter Bredenkamp sehr wahrscheinlich ist, kann für die alte Zeit um so weniger etwas beweisen, als es nach Baethgen (l. c. S. 116) geraten erscheint, „offen einzugestehen, daß eine sichere Datierung des Psalms nicht mehr möglich ist." Ebenso steht es mit Ps. 110, 27, 4—6, 50, 65, 42, 43, 63. Auch wenn Ps. 46, 48, 76, 87 sicher vorexilisch wären, so würden sie nichts für die alte Zeit bezeugen, für die Bredenkamp sie doch in Anspruch nehmen will. Der Psalterbeweis ist wegen der unsicheren Abfassungszeit der Lieder an sich schon, aber jedenfalls für die vorkönigliche Zeit ganz zweifelhaft, ja unbrauchbar, daher ich erst in einem späteren Abschnitte auf ihn zurückzukommen gedenke.

Dagegen ist Bredenkamp zuzugeben, daß „die Bundeslade schon die principielle Trägerin der Ideen der Kultuseinheit war".

Es ist doch ferner bei der Frage nach der Einheit und Ausschließlichkeit des Kultusortes auch in Betracht zu ziehen, daß der Höhendienst, der ursemitische und auf die Israeliten vererbte Sitte war, sich bei den Patriarchen findet und als unanstößig gegolten hat (v. Bohlen, Genes. Einl. S. 105—114; de Wette, Beitr. I, S. 194—205; 223—265; Vatke, l. c.

S. 264 f.; Ewald, Altert. S. 161 ff.), sich, wie früher hervorgehoben, an den alten Kultusstätten der Patriarchen erhielt, auch in den partikularistischen Neigungen der Stämme Nahrung fand. Daher ist es kein Wunder, wenn alle Versuche in vorexilischer Zeit, ihm ein Ende zu machen, schließlich erfolglos blieben. Ist also auch thatsächlich die Einheit des Kultusortes nicht praktisch durchführbar gewesen, so folgt daraus noch nicht, daß man kein Gesetz hatte, das sie anordnete,[1]) und es kann dabei die Lade mit dem heiligen Zelt, wenn auch nicht immer der thatsächliche, so doch der ideelle Mittelpunkt des Jahvetums als der legitimen Religion Israels gewesen sein, auch wenn diese zu Zeiten sich nur in einer Minorität vertreten fand (vgl. REP.[2] VI, S. 181—193). Jedenfalls kann ich König (Hauptprobleme S. 20, Anm. 2) nicht zugeben, daß „die Forderung der Einheit der Kultusstätte erst im Deuteronomium formuliert" sei, und daß „der deuteronomistische Beurteiler der nachmosaischen Geschichte nicht ausdrücklich sage, daß die Forderung der Kultusstätten-Einheit bereits seit Moses existiert habe" (l. c.). Denn das widerspricht dem alten Bundesbuch, das nach König der Richterzeit angehört, also nahe an die mosaische Zeit heranreicht.

Doch zurück zu Hengstenberg! Als Hauptbeweis für die thatsächliche Feier des Passah-Mazzoth-Festes in der Richterzeit führt er Richt. 21, 19 an: „und sie (die Ältesten von Israel) sprachen: Siehe, das Fest des Herrn ist in Silo von Jahr zu Jahr". Nachdem er den Einwand Georges (l. c. S. 150), chag jahve heiße ein Fest und nicht das Fest Jahves, aus grammatischen Gründen abgewiesen, sucht er gegen diesen und de Wette, die gemeint hatten, das hier genannte Fest könne schon deshalb kein Passahfest gewesen sein, da die übrigen Stämme an ihm keinen Anteil zu nehmen scheinen, wenigstens die Benjaminiten nicht, die die tanzenden Jungfrauen zu Silo überfallen sollten, zu zeigen, daß gerade dann, wenn die Benjaminiten zum Passahfeste in Silo waren, der Streich viel leichter ausgeführt werden konnte, da sie sich, ohne Aufsehen zu erregen, verstecken konnten, und es auch erlaubt war, gleich am Morgen nach der Passahmahlzeit in die Heimat zu ziehen. Allein die Berufung auf Deut. 16, 7 für dies letztere Argument hatte zwar für ihn wie für alle die, die Deut. 16, 7 für von Moses geschrieben halten, hat aber nicht gegen die Kritik, die das ablehnt, Beweiskraft. Ist das Deuteronomium eine Schrift des Moses, dann ist das Argument richtig, aber daß es dies ist, wollte ja Hengstenberg in seiner Authentie des Pentateuch beweisen: er macht hier also das erst zu Beweisende schon zur Voraussetzung. Daß die Erzählung alt ist, und aus der Zeit Asas stammt, hat H. Ewald (GVJ I[3], S. 153, 204 f.) gezeigt, indem er nachweist, daß sie das Vorbild zu der über Sodom (Gen. 29) ist, „da die eine ohne die andere nicht entstanden sein kann, leichter aber zu denken ist, daß die mehr geschichtliche einem Erzähler, wie der vierte Erzähler der Urgeschichten ist, zur Ausschilderung von kurzen Sagen aus der Urzeit diente als das umgekehrte. Hosea ferner (9, 9; 10, 9) führt die Unthat von Gibea gewiß aus jener Quelle an und beschränkt dagegen die sittliche Versunkenheit der Urzeit noch nicht wie unser (der vierte) Erzähler

[1]) Ähnlich auch Ewald (Altert.[3] S. 172 f., 151 ff. GVJ III, S. 740 ff.).

(der Urgeschichten) bloß auf die zwei Städte Sodom und Gomorrha" (vgl. Gen. 13, 13; Kap. 19, dagegen 10, 19, Hos. 11, 8). Sodann hat Hengstenberg auch die Situation, in der die Erzählung, über deren geschichtliche Glaubwürdigkeit einerseits Reuß (l. c. S. 127—129), andrerseits Oettli (Komment. S. 299 ff.) zu vergleichen ist, sich vollzieht, nicht richtig gewürdigt. Es handelt sich um die bekannte Schandthat der Männer von Gibea an dem Kebsweibe des reisenden Leviten (Richt. 19), die zum Kriege der übrigen Stämme gegen Benjamin (Richt. 20) und fast zu seiner Vernichtung führt (Richt. 21, besond. V. 3 und 6).

Da nun die vierhundert gileaditischen Jungfrauen für den Rest der Männer von Benjamin nicht ausreichen (Richt. 21, 14), und die Männer von Israel in Mizpa geschworen hatten: „Keiner von uns soll seine Tochter an Benjamin geben zum Weibe" (Richt. 21, 1, vgl. 18), und doch kein Stamm aus Israel erlöschen darf, die Weiber aus Benjamin aber vertilgt waren (Richt. 21, 16), so kommen die Ältesten Israels auf den Ausweg: „Siehe, es ist das alljährliche Fest Jahves zu Silo . . ., und man trug den Söhnen Benjamins folgendes auf: Gehet und lauert in den Weinbergen und sehet zu, und siehe, wenn dann die Töchter von Silo herauskommen, um im Reigen zu tanzen, so kommt aus den Weinbergen hervor und packet auch jeder sein Weib von den Töchtern Silos und ziehet ins Land Benjamin, und wenn dann ihre Väter oder ihre Brüder kommen, um bei uns Klage zu führen (larib nach Targ. u. Pesch.), so werden wir zu ihnen sagen: Schenket sie uns, denn wir haben nicht für jeden[1]) sein Weib im Kriege (gegen Jabes V. 12) genommen, denn nicht ihr habt sie ihnen gegeben; in diesem Falle wäret ihr schuldig" (Richt. 21, 19—22). Wie es auch mit der Geschichtlichkeit dieser ganzen Begebenheit steht: hier handelt es sich ja nur darum, ob dieses alljährliche Fest zu Silo das Passahfest (Hengstenberg, Keil u. a.) oder eins der drei Jahresfeste, vielleicht das Laubhüttenfest (Bertheau) oder ein silonitisches Lokalfest (George) war. Nun würde allerdings der Ausdruck mijamim jamimah, der sich Exod. 13, 10 findet, auf das Passahfest führen, und da Exod. 13, 10 nach überwiegender kritischer Ansicht entweder zu J gehört oder doch aus J von Rj oder Rd herübergenommen und jedenfalls vordeuteronomisch ist, so könnten die Stellen Exod. 21, 19 und Exod. 13, 10 sich gegenseitig stützen, und die erstere auf das Passah-Mazzoth-Fest hinweisen, wenn eben schon anderweit und vorher bewiesen wäre, daß das Fest zu Silo kein Lokalfest war. Allein das läßt sich eben nicht sicher beweisen, denn so, wie sich Hengstenberg die Situation denkt, daß den Benjaminiten, die nach Silo geladen und gekommen sind, um die ins Lager gebrachten vierhundert gileaditischen Jungfrauen abzuholen (Richt. 21, 12—14), nun auch ebenfalls in Silo der Rat gegeben wird, sich in den Weinbergen in Hinterhalt zu legen und die silonitischen Jungfrauen zu rauben, ist sie wohl nicht gewesen, denn die ganze Verhandlung Richt. 21, 15 ff. spielt doch nicht in Silo, sondern in Mizpa, wie

[1]) Oettli emendiert leisch für isch der Mass.; anders Pesch. u. Vulg.; lo wird zwar durch die alten Übersetzungen gedeckt, aber es ist doch wohl sinngemäßer, mit Oettli, Studer, Böhme lu zu lesen. Dann hieße es: Wenn ihr sie ihnen gegeben hättet, dann würdet ihr (des Eidbruches) schuldig sein (vgl. Oettli z. d. St.).

Richt. 21, 24 in Verbindung mit 21, 5 zeigt. In Mizpa sind die Ältesten zu dem Auskunftsmittel gekommen, den Benjaminiten den Jungfrauenraub anzuraten, den sie in Silo ausführen sollen. Es steht im Text auch nichts von einer Beteiligung der Benjaminiten am alljährlichen Fest zu Silo, und nicht am Feste sich zu beteiligen, sondern die Jungfrauen zu rauben, rät man ihnen.

Wenn nun Hengstenberg (II, S. 80) aus der großen Zahl von Tänzerinnen darauf schließt, daß am Reigen auch manche von dem zum Feste gekommenen auswärtigen Jungfrauen teilgenommen haben werden, so ist doch diese Vermutung ohne Anhalt am Text, würde der Abmachung (Richt. 21, 1, vgl. V. 18) aber auch der Bestimmung des Bundesbuches, nach der nur alles Männliche zum Mazzothfeste kommen soll, widersprechen, also vielmehr gegen Hengstenbergs Meinung, daß es sich hier um ein Mazzothfest handelt, sprechen. Er hält ferner dafür, daß auch der Reigentanz auf das Passahfest führe und in Beziehung zu Exod. 15, 20 stehe. Nun ist ja das Meerlied[1]) Exod. 15 sicher alt (vgl. Ewald, Altert.[3] S. 487, Anm. 2), aber nicht in seiner gegenwärtigen Gestalt, was auch Strack (Komment. z. A. T. I, S. 211 f.) einräumt, da die dritte Strophe (Exod. 15, 11—17) die Eroberung Kanaans als geschichtliche Thatsache voraussetzt, und es doch fraglich bleibt, ob nicht das altmosaische Lied Exod. 15, 2—10, nachdem es liturgischen Zwecken (am Passahfest) zu dienen begonnen hatte, nach Analogie mancher Psalmen Erweiterungen erfahren hat. Bredenkamp meint freilich (Ges. u Proph. S. 139 f.) dagegen: „daß das Lied vom Standort des heiligen Landes abgefaßt sei, verbietet sich schon dadurch, daß der Erzähler, dem man doch wohl einige Um- und Vorsicht zuzutrauen berechtigt ist, in diesem Falle dasselbe sicherlich nicht dem Mose und der Mirjam nach dem Untergange der Ägypter in den Mund legen konnte." Allein das trifft doch nur zu, wenn vorher bewiesen ist, daß das Lied völlig intakt überliefert ist, und keine Erweiterungen erfahren hat, und die grammatischen Bemerkungen Bredenkamps können nicht als absolut beweisend gelten. Wenn aber nun Hengstenberg sogar behauptet, der Exod. 15, 20 berichtete Reigentanz der israelitischen Weiber falle noch in die sieben Tage des Passah-Mazzoth-Festes, so ist die Annahme, daß nach dem Durchzuge durchs rote Meer ein siebentägiges Passah gefeiert

[1]) Während neuere Gelehrte der Ansicht sind, daß die ägyptischen Annalen dieser Zeit nichts von dem schimpflichen Unglück berichten, das die Ägypter am Schilfmeer traf, und v. Orelli (Herzog REP.[2] X, S. 316) urteilt, daß „bei dem offiziellen Charakter der ägyptischen Historiographie dies auch nicht zu erwarten ist", und Brugsch, Gesch. Ägypt. S. 583 sagt: „Es dürfte wohl kaum die Hoffnung genährt werden, jemals auf den öffentlichen Denkmälern, eher noch in irgend einer verborgenen Papyrusrolle, dieselben Thatsachen in ägyptischer Auffassung wiederholt zu finden, welche den Auszug der Juden und den Untergang Pharaos im Schilfmeer betreffen, denn mit der Schilderung dieser Begebenheiten war das demütigende Bekenntnis einer Gottesheimsuchung verbunden, zu welchem sich wohl kaum ein vaterländisch gesinnter Schreiber am Pharaonenhofe verstanden haben würde", weiß C. H. Zeibich in s. Programm de Sacerdotum memphiticorum et heliopolitanorum dissidio in enarrando itinere Israelitarum per mare erythraeum commentatio 1752, zu erzählen, daß den alten Ägyptern der Durchzug der Israeliten durchs rote Meer eine ganz bekannte Sache gewesen sei, und nur der Unterschied obgewaltet habe, daß die memphitischen Priester meinten, er sei um die Zeit der Ebbe erfolgt, die Moses genau gekannt habe, so daß also das Wunderbare fortfalle, die heliopolitischen Priester dagegen der mosaischen Erzählung völlig beipflichteten, wovon Artapanus in s. Buche περὶ Ἰουδαίων berichte, aus dessen Darstellung Eusebius in s. Praepar. evang. geschöpft habe. Vgl. Stickel, Stud. u. Krit 1850, S. 328 ff.; Ebers, Durch Gosen zum Sinai.[2] (1881.) S. 91 ff.; Brugsch, l'Exode et les monuments égypt. 1875; Gesch. Ägypt. deutsch 1875.

wurde, wenn man Hengstenbergs Äußerung darauf beziehen darf, doch ohne Anhalt an den Quellen, die darüber nichts sagen, also sehr gewagt, seine Folgerung, der Reigentanz der silonitischen Jungfrauen habe wahrscheinlich am selben Tage wie der der israelitischen Weiber unter Mirjams Anführung stattgefunden und nicht an dem Haupttage des Festes, damit hinfällig, und seine Bemerkung, „die mittleren Tage (des Festes) haben eine gewisse Leere, die man (durch den Reigentanz?) auszufüllen suchte," kann schwerlich ernst genommen werden. Endlich meint er noch: „das Osterfest paßt hier vortrefflich in den ganzen Zusammenhang der Begebenheiten. Nachdem die Ärgernisse hinweggeräumt, wurde das Bundesfest gefeiert, zugleich als Fest der Versöhnung mit den Brüdern; dann zog alles nach Hause" (II, S. 81). Diese treffliche Bemerkung würde aber doch nur dann auch den Vorzug der sachlichen Richtigkeit haben, wenn schon vorher feststünde, daß dies silonitische Fest ein Passahfest war; das ist aber eben nicht bewiesen, und wir müssen uns daher mit Oettli (zu Richt. 21, 18) bescheiden: „ob dies Fest ein silonitisches Lokalfest, oder eine der drei Hauptfeste, oder das Laubhütten-, oder das Mazzothfest gewesen ist, läßt sich nicht bestimmen."

Für den gleichen Zweck hat Hengstenberg ferner auf Richt. 11, 40: „Und es wurde zum Brauch in Israel, alljährlich gehen die Töchter Israels zu preisen die Tochter Jephthahs, des Gileaditen, vier Tage im Jahre" hingewiesen (II, S. 82). Allein erstens heißt es nicht „gehen", sondern gingen, also wird die Sitte nicht so sehr als eine fortdauernde und zur Zeit des Berichterstatters noch bestehende bezeichnet, zweitens ist die Annahme, „daß die Feier an einem der beiden siebentägigen Feste vorgenommen wurde, zu denen man sich beim Heiligtum versammelte," da sich doch nicht denken lasse, daß man zu solchem Zwecke in ganz Israel und bleibend ein viertägiges Fest gefeiert haben werde, in direktem Widerspruche mit dem Text, und drittens wird diese Annahme auch nicht dadurch empfohlen, daß „das Abhalten der Feier beim Heiligtum" durch das „sie gehen" wahrscheinlich ist.

Auch aus 1. Sam. 1, 3 ff. ist nicht zu entnehmen, daß beim Passahfeste „die ganzen Familien das Heiligtum zu besuchen pflegten", wie Hengstenberg (l. c. II, S. 83) meint, da in dieser Stelle beim besten Willen von einem Passahfeste nichts zu entdecken ist, man also die Hauptsache, daß die Eltern Samuels damals und sonst zum Passahfeste, zum Heiligtum wallfahrten, erst hinzudenken muß, und endlich ist der „Hauptgrund, daß Richt. 11, 40 das mijamim jamimah sich findet, was nie erweislich anders vorkommt, als vom Osterfeste", nicht stichhaltig, denn Richt. 21, 19 bleibt es eben immer zweifelhaft, „ob dort ein Passahfest gemeint ist" und Richt. 11, 40 beweist gerade das Gegenteil, nämlich daß mijamim jamimah „erweislich" nicht nur vom Passahfeste gebraucht wird.

Eher könnte 1. Sam. 2, 19 „und ein kleines Oberkleid machte ihm (Samuel) seine Mutter und brachte es ihm hinauf von Jahr zu Jahr, wenn sie hinaufzog mit ihrem Manne das jährliche Opfer zu opfern", auf das Passahfest führen, da ja nach dem Bundesbuch dieses Fest alljährlich und zwar beim Hause Jahves gefeiert werden sollte, wenn nicht dasselbe Bundes-

buch wieder nur das Erscheinen alles Männlichen anordnete, und diese Angaben in 1. Sam. 2, 19 auch ebensogut auf eins der andern Jahresfeste führen würden. Anders läge ja die Sache, wenn man, wie Hengstenberg thut, die sämtlichen Bestimmungen in JE, D und P als schon für die Zeit der Richter verbindlich ansehen dürfte, da man dann mit ihm sagen könnte, das Passah sei das Fest κατ' ἐξ. gewesen, und unter dem alljährlichen Opfer, das hier als allgemein eingeführt vorausgesetzt wird, sei das Passah gemeint, allein diese Voraussetzung, daß JE, D und P damals schon in Geltung gewesen seien, wird ja eben kritischerseits bestritten, kann also kein unbedingt sicheres Gegenargument gegen die Kritik bilden, ganz abgesehen davon, daß, wie viele gemeint haben, das alljährliche Opfer des Elkana ein freiwilliges gewesen sei, da auch von einem Gelübde die Rede ist. Auch Gramberg (Krit. Gesch. d. Religionsideen d. A. T. S. 280) urteilt: „Das einzige jenen Festen, bei welchen man nach dem Buche Exodus vor Jahve erscheinen sollte, Ähnliche wäre etwa das jährliche Opfer des Elkana zu Silo, welches jedoch als ein freiwilliges Opfer seiner Frömmigkeit erscheint." An das Herbstfest denkt Fr. W. Schultz (Handb. d. theol. Wissensch. von Strack-Zöckler I, S. 324).

Mit v. Lengerke (Kenaan, S. 704 ff.) und vielen anderen ist also daran festzuhalten, daß ein seinen Standort wechselndes Heiligtum in der vorköniglichen Zeit vorhanden war, bei dem die Passah-Mazzoth-Feste abgehalten sein können; jedenfalls ist „ein Anfang mit den mosaischen Institutionen gemacht" worden; „doch das Wesen des allgemeinen Volksgeistes war jedenfalls noch ein unfertiges," aber „schon in dem Wesen des Gesetzes lag es" auch, „daß es nie den vollständigen Abdruck seines Willens gewann und seine eigentliche Durchführung immer in die Zukunft verschob";[1]) es fehlten auch die Vorbedingungen für eine ruhige Entwicklung der mosaischen Institutionen: das Land war erst zu erobern, die Zustände unsicher, ja anarchisch, die Einheit der Stämme durch nichts gewährleistet, ja ihre Verbindung untereinander lose und oft ganz abgeschnitten. Vgl. Vatke, Bibl. Theol. 278 ff.; Jahn, Bibl. Arch. III, S. 113 ff.

Auch 2. Kön. 23, 22 = 2. Chron. 35, 18 berichten einerseits, daß zwar die Feier des josianischen, also von D abhängigen Passah-Mazzoth-Festes in der Zeit der Könige und der Richter nicht gehalten werden, aber nicht, daß es überhaupt nicht gehalten worden ist. So richtig auch Wellhausen (Prol.[4] S. 91) gegen Vatke (Bibl. Theol. S. 486 f.). Verfügte daher der Berichterstatter über eine gute Tradition oder über schriftliche Quellen, die auch auf Reuß (Gesch. d. Heil. Schrift. A. T. S. 422) vielfach den Eindruck des „vordeuteronomischen Gepräges" machen, — und das wird für 2. Kön. 23, wie auch die Einzelheiten zu beurteilen sein werden, seinem Kern nach auch von der Kritik festgehalten — so dürfen wir daraus schließen, daß in der Richterperiode das Passah-Mazzoth-Fest, „bei dem Hause Jahves," d. h. der Lade mit dem Zelte an ihrem jedesmaligen Standorte — gemäß der Verordnung des Bundesbuches — wenn auch nicht allgemein und auch nicht regelmäßig — begangen

[1]) Ähnlich schon John Erskine, Theological Dissertations 1765.

worden ist, was den nicht in Erstaunen setzen kann, der die äußern und inneren Zustände Israels in diesen Zeiten erwägt, wenn uns auch über seine Feier ausdrückliche Nachrichten nicht vorliegen. So sehr wir dieselben vermissen, so ist doch Hengstenberg einerseits zuzugeben, daß eine genaue Berichterstattung über die Feier der Jahresfeste nicht in dem Plane der Quellen lag (II, S. 85), andrerseits mit Gramberg (l. c. S. 263 f.) zu sagen, daß die Feste für die größtenteils nur die politischen Ereignisse beachtenden Geschichtschreiber bei weitem nicht so viel Interesse haben konnten als die mit den politischen Begebenheiten innigst verflochtenen heiligen Orte, so daß wir hier dem argumentum e silentio[1]) nicht ein zu großes Gewicht beilegen dürfen.

Dagegen müssen wir die Behauptung Hengstenbergs, daß das Passah-Mazzoth-Fest „erweislich regelmäßig gefeiert wurde", nach dem Quellenbefund ablehnen und das Urteil Hävernicks (Einl. in d. A. T. I, 2, S. 577), die Feier der Feste sei in der Richterzeit eine sehr unregelmäßige gewesen, nicht mit Hengstenberg „für sehr übereilt", sondern den Quellen entsprechend aber auch die Annahme für berechtigt halten, daß die Feier des Passah überhaupt stattgefunden hat, wie denn König (Hauptprobl. S. 13) richtig ausführt, daß die legitime Religion Israels bestanden haben könnte, auch wenn sie bei der großen Masse nicht Beifall gefunden hätte.

b) Die Zeit Sauls und Davids.[2])

Israel hatte zwar seit Saul ein Königtum, und David erhob es nach langen inneren Kämpfen zu machtvoller Höhe; daß aber die Zeit dieser ersten Könige Israels eine besonders ruhige und für die Entwicklung des mosaischen Gesetzes besonders gedeihliche gewesen, wird niemand ernstlich behaupten wollen. So werden wir es erklärlich finden, wenn von der Feier der drei Jahresfeste nichts verlautet. Gleichwohl möchte George (Die ält. jüd. Feste, S. 152 f.) nicht recht haben, wenn er „die erste Spur eines religiösen Festes, das durch Opfer und Ruhe, zugleich aber auch durch festliche Mahlzeiten gefeiert wird", in dem bethlehemitischen Geschlechtsopfer (1. Sam. 20, 4 ff.) findet, da dem das Bundesbuch, das älter ist, widerspricht, und die Opfermahlzeiten eine uralte hebräische Sitte sind. Eine specielle Nachricht aber haben wir aus der Zeit Salomos.

c) Die Zeit Salomos.[3])

Während das bei der Einweihung des salomonischen Tempels (1. Kön. 8, 2 ff., vgl. 2. Chron. 7, 8) erwähnte Fest aller Wahrscheinlichkeit nach das Laubhüttenfest war, also wenigstens indirekt auch für die Passahfeier in jener Zeit einen Rückschluß erlaubt und beweist, daß das Bundesbuch in Geltung war, findet auch George (l. c. S. 158 f.) in der 1. Kön. 9, 25

[1]) Man vergl. übrigens: Lüderwald, Commentatio de vi argumenti, quod dicitur e silentio scriptoris . . . 1753.

[2]) Vgl. auch Vatke, Bibl. Theol. S. 288—391.

[3]) Vgl. auch Vatke, Bibl. Theol. l. c. Jahn, Bibl. Arch. V, S. 130—140. Herzog, REP.[2] XIII, S. 311 ff.; Ewald, GVJ.[3] III, S. 275—421. Reuß, Gesch. d. H. Schr. A. T. S. 189 ff.

sich befindenden Nachricht: „Salomo opferte dreimal im Jahre Brandopfer und Dankopfer auf dem Altar, den er Jahve gebaut hatte," „die allgemeine Andeutung gegeben, daß Salomo nach Erbauung und Einrichtung des Tempels den Kultus angeordnet habe, und wenn dies nun so ausgedrückt wird, daß er dreimal im Jahre geopfert habe, so ist darin offenbar eine Beziehung auf die drei großen Feste, die im Deuteronomium angeordnet werden." Wenn nun freilich George dies richtige Urteil durch die Bemerkung einschränkt, „ob nun dieses ein geschichtliches Faktum sei, oder nur der Ausdruck des Verfassers, dem der Kultus vorzüglich in jenen drei Festen bestand, läßt sich hier nicht entscheiden," so entgegne ich mit Reuß (l. c. S. 422), daß diese Nachricht schon deshalb vordeuteronomisches Gepräge hat, weil Salomo bei allen Opfern allein als handelnd erscheint und von Priestern und Leviten dabei nirgends die Rede ist (vgl. 3, 4; 8, 5, 14, 22, 25, 64; 9, 25; 10, 5), wenn auch der Verfasser selbst der deuteronomischen Anschauung huldigt. Ich sehe daher in der Angabe 1. Kön. 9, 25 nicht eine Beziehung auf die drei Feste des Deuteronomiums, sondern des Bundesbuches, und diese Beziehung war jedenfalls auch die ursprüngliche; man muß eben genau scheiden zwischen dem Verfasser des Buches der Könige, der unter dem Einfluß des Deuteronomiums schreibt und seinen Quellen, die vielfach vordeuteronomischen Charakter haben, und die Quelle, der er die Notiz 1. Kön. 9, 25 entnahm, bezog sich auf die drei Feste des Bundesbuches (oder des Jahvisten, Exod. 34). Auf die Parallelstelle 2. Chron. 8, 12. 13: „Salomo opferte auf dem Altar, den er Jahve gebaut, an den einzelnen Tagen nach dem Gesetze Mosis, an den Sabbathen, Neumonden und den bestimmten Festen dreimal im Jahr, am Fest der ungesäuerten Brote, am Wochenfest und am Laubhüttenfeste" will ich nur insofern Gewicht legen, als schon, wie man sieht, der Chronist die Auffassung hatte, daß es sich um die drei Jahresfeste nur handeln könne und dieser Auffassung Ausdruck giebt, wobei ich bemerke, daß er nur alte Festtage wie die Sabbathe und die Neumonde und nicht die Feste von P nennt, also auch nach Auffassung der Kritik hier geschichtstreu die ihm in 1. Kön. 9, 25 vorliegende Nachricht interpretiert hat. Auch de Wette will (Beitr. I, S. 116) die Nachricht 2. Chron. 30, 26 für glaubwürdig halten und dem Verfasser der Chronik „die Feier des Passah unter Salomo gern zurückgeben" (vgl. l. c. S. 53), wogegen die Bemerkung Grambergs (Gesch. d. alt. Religionsideen, S. 165) nichts verschlägt.

Nun könnte man sagen, wenn der Berichterstatter in 1. Kön. 9, 25 die drei großen Jahresfeste meint, warum nennt er sie nicht mit den Bezeichnungen von Exod. 23 oder 34? Darauf wird man etwa erwidern können, daß die Angaben über die Art der Opfer so allgemein gehalten sind, daß die im Bundesbuch erwähnten Erstlingsopfer sehr wohl in dem „Brand- und Dankopfer", die 1. Kön. 9, 25 nennt, wiedergefunden werden können, und daß die bestimmte Angabe, daß Salomo diese Opfer „dreimal im Jahre" darbrachte, ganz ungezwungen auf die drei Jahresfeste des Bundesbuches führt.

Da nun die 1. Kön. 9, 25 befindliche Nachricht sonstigen Bedenken nicht unterliegt, so stehe ich nicht an, die Annahme für gesichert zu erklären, daß

zur Zeit Salomos, so sehr sie auch mit durch seine Schuld synkretistisch gerichtet war (vgl. Vatke, l. c. S. 358—390), die drei großen Feste des Bundesbuches gefeiert, also die kultischen Anordnungen dieses ältesten Gesetzbuches — in welchem Umfange und mit welchem Erfolge auch immer — ausgeführt worden, also auch vorhanden gewesen sind.

d) Die Zeit Jerobeams I. und Rehabeams.[1])

Auch die 1. Kön. 12 berichteten Maßnahmen Jerobeams legen für die Feier mindestens eines der drei im Bundesbuche angeordneten Jahresfeste, des Herbstfestes, zu Jerusalem Zeugnis ab, denn sie sind, wie die Quelle, deren Glaubwürdigkeit und richtige Auffassung und Darstellung des Thatbestandes im ganzen und großen nicht anzuzweifeln sein wird, angiebt, in erster Linie im Gegensatz gegen den Kultus des Reiches Juda also den dort bereits bestehenden legitimen Jahvekultus zu verstehen, setzen also die Feier der ihm eigentümlichen Jahresfeste voraus.

Diese Auffassung ist ja, wie bekannt, lebhaft bestritten, es ist darum in Kürze darauf einzugehen.

Über die Herleitung der Stiere, die Jerobeam zu Dan und Bethel als Jahvebilder aufstellte, sind drei Hypothesen möglich und auch vertreten worden.[2]) 1. Sie sind aus einem fremdnationalen Kultus entlehnt.[3]) 2. Sie stammen aus dem vormosaischen Kultus der Hebräer und sind entweder eine volkstümliche aber stets nur geduldete und beklagte Erbschaft oder eine Erneuerung aus Israels alter Zeit.[4]) 3. Sie sind selbst die legale mosaische und nachmosaische Art der Jahveverehrung.[5]) Daß die beiden letzteren nicht zutreffend sind, scheint mir erwiesen; so bleibt nur die erstere übrig, und da scheint mir trotz gegenteiliger Ansichten, z. B. von Le Page Renouf (Vorlesungen üb. d. Rel. d. alt. Ägypt. 1881, S. 288) nur der ägyptische Apis und Mnevisdienst in Frage kommen zu können. Aber wenn auch selbst der Stierdienst altsemitischer Kultus sein sollte (Graf Baudissin Herzog REP.[2] VII, S. 395 ff.), niemals ist er ja ein ursprüngliches Element des Jahvekultus gewesen. Vgl. Oettli, Jahve und Baal. 1899.

---

[1]) Vgl. auch Vatke, Bibl. Theol. S. 391—460.

[2]) Vgl. das Referat von König, Hauptprobleme, S. 53—72.

[3]) So urteilen der Verfasser von 1. Kön. 12 und das Alte Testament; von Lengerke (Kenaan S. 482 ff., 464, 553); Noack (Mythol. u. Offenb. S. 297); Kurtz (Gesch. d. Alten Bundes II, S. 314); Keil (Archäol.[2] 1875, § 90); de Wette (Archäol.[3] § 193); Thenius (Komm. zu 1 Kön. 12, 28); J. G. Müller (Die Semiten u. s. w. S. 152); Ewald (Alterthümer[3] S. 299 f.); Delitzsch (Riehms Handwörterb. S. 1116) u. Kleinert (ebendas. Artik. Jerobeam); Hitzig (Vorles. üb. bibl. Theol. S. 26); Grätz (Gesch. d. Juden I, S. 44); George (Die ält. jüd. Feste, S. 160 f.); Gramberg (Krit. Gesch. d. Religionsideen d. A. T. I (1829), S. 44); Jahn (Bibl. Arch. V, S. 478) u. v. a.

[4]) Herm. Schultz (Alttest. Theol. S. 101); Dillmann (II, zu Exod. 32, 4); Diestel (Riehms Handwörterb. S. 807); Graf Baudissin (Herzog, Prot. REP.[2] VII, S. 395 f.); Kautzsch (ebend. XI, S. 637); Oehler (Alttest. Theol. § 171, 1); Le Page Renouf (Vorles. üb. d. Relig. d. alt. Ägypter 1881, S. 288).

[5]) So Vatke (Bibl. Theol. (1835), S. 233—235, 266—272, 398, 403, 483 f.); Kuenen (de Godsdienst. I, S. 232 ff., 263 ff., 86 f., 408 ff. u. a. and. Stell.); Duhm (Theol. d. Proph. (1875), S. 47, 52) u. a.

[6]) So auch de Wette (Archäol. § 228); Gesenius im Thesaurus; Gramberg, l. c. S. 448 f.; Kuenen (Volksreligion u. Weltrelig. (1883), S. 82, Anm. 3) in de Godsd. I, S. 102 (1869) hatte er die Ansicht verworfen.

Man sieht nun zunächst, daß die Aufrichtung der Stierbilder zu Dan und Bethel im Gegensatz gegen den bildlosen Kultus in Jerusalem geschah (1. Kön. 12, 26), und daß Jerobeam damit, daß er diese Stierbilder für die Symbole der Götter ausgab, die Israel aus Ägypten geführt hatten, auf die in alter Zeit geschehene Errichtung des goldenen Kalbes (Exod. 32, 1—24) aus politischen Gründen hinwies und seinem Reiche einen religiös-nationalen Kultus gab, um ihn von dem des Reiches Juda zu unterscheiden, die politische Trennung zu vertiefen und auch religiös zu fundamentieren.[1]) George (l. c. S. 160) meint freilich, daß es dann „doch offenbar geratener gewesen wäre, wenn für diese Feste schon eine bestimmte Zeit festgesetzt war, diese beizubehalten, um das Volk während derselben im Lande durch einen Festkultus zu fesseln, als für diesen einen andern Monat zu wählen, wo dann das Volk leicht nach Jerusalem gehen konnte, um nach der alten Gewohnheit das Fest dort zu feiern. Auf der andern Seite durfte der König, wenn er fürchtete, daß das Volk aus Anhänglichkeit an den alten Gottesdienst der Herrschaft des Königs von Juda sich zuneigen würde, dabei nicht in Opposition gegen das Volk treten, was doch notwendig geschehen müßte, wenn er das Fest zu einer andern Zeit als der gesetzlichen hielt; er mußte sich vielmehr so eng wie möglich an den alten Gebrauch anschließen, um in seinem eigenen Lande ihnen das wiederzugeben, was sie in Jerusalem gehabt hatten". Allein George übersieht dabei ein doppeltes. Wenn Jerobeam nämlich das Fest zu derselben Zeit hätte abhalten lassen, als es in Jerusalem gefeiert wurde, so würde er ja damit auch selbst anerkannt haben, daß jenes das gesetzliche, sein Fest aber aus politischen Gründen ein in Opposition dazu stehendes sei, und dann konnte man in Nordisrael auch nach Jerusalem gehen, um es dort zu feiern. Aber gerade die Anerkennung des Kultus zu Jerusalem mußte er aus politischen Gründen von seinem Standpunkte aus vermeiden. Sodann räumt ja auch George selbst ein, daß Jerobeam auch ein Herbstfest habe feiern wollen, das konnte er aber nur, wenn sein Fest ein Lesefest bleiben sollte, so, daß er es um einen Monat später als in Juda ansetzte, weil in Nordisrael die Früchte, wie George selbst angiebt, einen Monat später reifen, daher das Hauptfest „auch dort (in Nordisrael) später fallen mußte" (l. c. S. 161). Der Berichterstatter stellt 1. Kön. 12 außerdem das Vorgehen Jerobeams ganz mit Recht als einen Abfall von Jahve und den von ihm durch Moses angeordneten Bräuchen dar, und das war schon der Standpunkt seiner Quelle, wenn wir uns erinnern, daß damals das Bundesbuch — ob in seiner heutigen Gestalt ist hier ganz gleichgültig — mit seiner kultischen Thora existierte. Dieses aber gebot die Feier der Jahvesfeste beim Hause Jahves, und das war seit Salomo der Tempel in Jerusalem, die Aufrichtung der Stierbilder in Dan und Bethel also ein Abfall von dem legitimen Kultus, und der „prächtige Tempel zu Jerusalem" muß doch damals schon „vor allen übrigen Heiligtümern" so „hervorgestrahlt" haben, „daß der König von Israel deshalb einen Rückfall des Volkes an Juda zu fürchten" hatte. Daß der Tempel in Jerusalem schon damals ein gewisses

[1]) Ganz ebenso z. B. schon J. A. Overbeck, Theol. Magaz. II (1763), S. 247, und ich kann das als veraltet nicht anerkennen.

„Übergewicht" hatte, und der legitime Kultus nicht ganz ohne Einfluß war, geht auch daraus hervor, daß Jerobeam auf das schlechte Beispiel des Aaron zurückgriff, um an die schlechten Instinkte des Volkes appellierend, dem legitimen bildlosen Kultus zu Jerusalem einen Bilderkultus zu Dan und Bethel entgegenzusetzen, und so den ersteren wenigstens in äußerlicher Weise und unter Herbeiziehung von nationalen Erinnerungen (1. Kön. 12, 28) zu übertreffen. Daß der Kultus übrigens schon einige Zeit in Jerusalem bestanden haben muß, geht auch aus den Worten Jerobeams hervor: „Lange genug seid ihr hinaufgegangen gen Jerusalem," und wir haben kein Recht, das nur als in der Vorstellung des Berichterstatters richtig, sonst aber als ungeschichtlich hinzustellen, da doch Salomo die drei Jahresfeste gefeiert hat. Dazu kommt noch, daß der Berichterstatter „bald nach Salomo", vielleicht unter der glücklichen Herrschaft Asa's nach Ewald (GVJ I³, S. 204 f.) gelebt hat, also den Ereignissen noch sehr nahe stand, wenn auch 1. Kön. 12 noch Überarbeitungen erfahren hat (vgl. l. c. S. 217).

Reuß (l. c. S. 216), der George zustimmt, hält es für „einfacher, zu sagen, daß eine gesetzlich geregelte Festordnung überhaupt noch nicht existierte". Daß das in dieser Allgemeinheit ausgesprochen nicht richtig ist, ist schon hervorgehoben worden, und es ist auch keine „schiefe" Ansicht, daß sie ein Abfall von einem allein berechtigten Glauben und Tempel gewesen ist und somit von dem Nationalgott und seinem verbrieften Gesetz, sondern König sagt (Einl. S. 180) mit Recht, daß „auch die unbezweifelt ältesten Schriftpropheten Israels eine legitime Religion Israels gekannt und dieselbe von Moses hergeleitet", daß „alle That- und Schriftpropheten sich nur als Reformatoren, nicht als Begründer des religiösen Sonderbesitzes ihrer Nation angesehen", „alle Propheten auch eine anerkannte Gesetzgebung als die Basis und Norm vorausgesetzt haben, im Hinblick auf welche sie das Recht besaßen, zugleich als Vertreter der göttlichen Sache und als Beschirmer der höchsten nationalen Güter und wahren Interessen ihres Volkes aufzutreten." Gewiß war „das Heiligtum zu Jerusalem wegen seines Gründers das vornehmste", gewiß nicht das „einzige im Lande", gewiß mußte vom Standpunkte Jerobeams aus „der Altar, auf welchem die gesamte Volksgemeinde (des Nordreiches) opfern sollte, auf dem Boden des leitenden Stammes stehen", gewiß „knüpften sich an Bethel zudem ältere Erinnerungen . . . an als an Zion", aber der Umstand, daß sich Jerobeam auf eine niedrigere Form des Gottesbegriffes stützte, zeigt, daß zu Jerusalem eine höhere vorhanden war, auch wenn sie im Volke nicht lebendig gewesen sein sollte. Gewiß hatte Salomo einem verwerflichen Synkretismus gehuldigt, aber er hatte die geistigere Form des Gottesbegriffes nicht verloren, und sie erhielt sich in Jerusalem, wo sie eine Stütze an dem Tempel mit seinem bildlosen Kultus hatte, während sich die niedrigere Auffassung des Gottesbegriffs, die Jerobeam als die maßgebende proklamierte, dem Volke des Nordreiches aus natürlichen Gründen mehr empfahl. Gewiß wollte Jerobeam auch den Jahvedienst behalten, aber er entlehnte für ihn eine aus Ägypten stammende, seinem innersten Wesen widerstrebende Form, während man in Jerusalem die höhere Form und richtige Art desselben hatte, und so charakterisiert sich die Maßregel Jerobeams in der Errichtung

der Stierbilder als ein Herabsinken von einer Höhe des legitimen Jahvekultus, die das Volk dem Moses verdankte. Gewiß ist es richtig, wenn Reuß ferner sagt: daß die politische Spaltung auch eine religiöse mit sich brachte, lag in der Natur der Dinge; Jerobeam mußte ja alles daran liegen, das Nordreich auch religiös selbständig zu machen, also einen eigenen Kultus einzurichten; der Gegensatz aber, in den er sich dabei gegen das Südreich stellte, beweist, daß dort der legitime Kultus war, wie daß auch die Stämme des Nordreiches mindestens seit Salomo begonnen hatten, im Tempel zu Jerusalem den Mittelpunkt des Kultus zu sehen; das Motiv, das den Jerobeam leiten mußte, war daher dies, daß er den ihm gefährlichen Zustand, daß auch die Stämme des Nordreiches religiös und kultisch nach Jerusalem zu gravitieren begonnen hatten, so schnell und so gründlich wie möglich abzustellen suchen mußte.

Von hier aus erledigen sich auch die Einwände, die Vatke (l. c. S. 391 ff.) gegen die Darstellung von 1. Kön. 12 erhoben hat; die Stierbilder als ursprüngliche Elemente des Jahvismus anzusehen, ist nicht haltbar; daß ferner der Bilderdienst Jerobeams nur eine Verschönerung einer älteren Kultusform gewesen sein soll, ist unbeweisbar; daß die Sanktionierung des Bilderdienstes durch Jerobeam „wohlthätig" gewirkt hat, „indem er die Religion Jahves in Israel überhaupt erhielt," ist doch eine Ansicht, die die Sache ungefähr auf den Kopf stellt. Die Ansicht von Herm. Schultz und Duhm, es sei der Abfall von dem Südreich und seinem luxuriösen Gotteshaus durch den konservativen Sinn der Nordisraeliten verursacht, haben schon Bredenkamp (Ges. u. Proph. S. 147 ff.) und auch Smend (Stud. u. Krit. 1876, S. 649) zurückgewiesen und geurteilt, daß Jerobeams Vorgehen einen Abfall und Rückfall darstelle, und die Einwände de Wettes (Beiträge I, S. 193 ff.) sind teilweise veraltet, und im übrigen durch die obigen Ausführungen widerlegt.

Eine im wesentlichen richtige Beurteilung der thatsächlichen Verhältnisse giebt schon Josephus, indem er Antiq. VIII, 8, 4 dem Jerobeam folgende geschickte Rede nach der Art der alten Historiker in den Mund legt: „Liebe Stammesgenossen, ich denke, daß ihr das erkennet, daß Gott an jedem Orte ist, und daß es nicht eine bestimmte Stelle ist, an der er sich befindet, sondern überall hört und seine Verehrer sieht. Daher dünkt mich gut, euch nicht dazu zu drängen, nach Jerusalem, der feindlichen Stadt, einen so weiten Weg zu machen, um anzubeten. Denn ein Mensch hat den Tempel gemacht, so habe auch ich zwei goldene Kälber gemacht, die nach dem Gotte benannt sind, und habe das eine in der Stadt Bethel, das andere in Dan geheiligt, damit diejenigen von euch, die diesen Städten am nächsten wohnen, zu ihnen gehen und Gott anbeten können" . . . „Mit solchen Worten bethörte er das Volk und brachte es dahin, daß sie den väterlichen Gottesdienst verließen und die Gesetze übertraten. Das war der Anfang des Unglücks für die Hebräer und die Ursache, weshalb sie im Kriege besiegt und in die Sklaverei fremder Völker gerieten." Diese Auffassung giebt die Gedanken Jerobeams wohl richtig wieder und beurteilt auch die Folgen seiner That richtig.

Jedenfalls beweist aber die unbestrittene Thatsache, daß Jerobeam sein Herbstfest einen Monat später ansetzt als das zu Jerusalem, und einen eigenen Kultus errichtet, um Nordisrael vom Gehen nach Jerusalem abzuhalten, daß das Herbstfest zu Jerusalem schon unter Salomo als Wallfahrtsfest, wie es das Bundesbuch verlangt, gefeiert worden war und unter Rehabeam weiter gefeiert wurde, daß es sich um eine bestehende Sitte handelt, sonst hätte Jerobeam sie nicht beibehalten, denn um Beibehaltung des Herbstfestes handelte es sich. Daraus ergiebt sich, daß die Vorschrift des Bundesbuches in Bezug auf das eine der drei Wallfahrtsfeste in der ersten Zeit nach der Reichsspaltung, befolgt worden ist. Nimmt man hinzu, daß die drei Jahresfeste unter Salomo gefeiert worden sind, so darf man schließen, daß ihre Feier auch unter Rehabeam stattgefunden hat. Die Thatsache, daß Jerobeam das Nordreich vom Südreich, also von Jerusalem kultisch unabhängig machte, und zugleich an zwei Orten Heiligtümer errichtete und so den Kultus lokalisierte, beweist, daß für dies eine Wallfahrtsfest und dann auch wohl für die beiden andern eine Feier an jedem beliebigen Orte nicht mehr freigestanden hat, und das entspricht dem Bundesbuche, das die Darbringung der Festopfer am Hause Jahves fordert.

Dabei kann durchaus bestehen bleiben, daß neben der Jahveverehrung auch im Südreich der Höhendienst nach semitischer Eigenart im Schwange gewesen ist, was die biblischen Schriftsteller selber nicht verschweigen (1. Kön. 14, 22—23), und die Propheten oft und scharf rügen, aber auch Gramberg (l. c. S. 509) giebt zu, daß in Juda ein bildloser Jahvekultus bestand, ohne freilich allgemeinen Eingang zu finden und dem sinnlich gerichteten Volke zuzusagen. Dem strengen Monotheismus der Jahveverehrung in dem Bewußtsein der Menge eine Stätte zu bereiten, war eben, wie Reuß (l. c. S. 162) sehr treffend sagt, „ein schweres, langwieriges Stück Arbeit, denn je weniger sie von dem idealen Gehalte des reineren (Gottesbegriffes) ahnte, desto leichter räumte sie fremden Göttern in unbefangener oder berechnender Gastfreiheit neben dem einheimischen eine Stätte ein. In der That war die Vielgötterei in diesem Kreise nicht sowohl ein Glauben an geteilte Weltregierung als ein Ausdruck nationaler Verbrüderung', und die Sicherung der reineren Erkenntnis (Gottes) konnte nur durch die strengste politische Absonderung bewirkt werden." Wellhausen hat Prol.[4] (S. 192, 285 ff.) kein neues Material beigebracht, und schon früher ist ausgeführt, daß „die Ausmalung", die 1. Kön. 12 vielleicht erfahren hat, auch nach kritischem Grundsatz „nichts gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache beweist".

14. Der Ursprung des Passah-Mazzoth-Festes und -Gesetzes des Bundesbuches ist mosaisch.

Reuß (l. c. S. 215) hat die so viel gescholtene Form des von Jerobeam I. eingerichteten Jahvedienstes gegen den Verdacht in Schutz genommen, als sei sie von diesem Gegenkönig er-

funden worden. Durchaus mit Recht. Doch wenn Jerobeam seine Form des Jahvedienstes nicht erfand, so hat auch Salomo die seinige nicht erfunden, und der Jahvedienst, hier also die drei Wallfahrtsfeste des Bundesbuches, die Salomo feierte, sind *vorsalomonisch* gewesen. Aber mehr noch. In der Volkserinnerung Israels hatte sich immer die Überlieferung erhalten, daß man zu den Zeiten der Richter das Passah-Mazzoth-Fest begangen hatte (2. Kön. 23, 22; 2. Chron. 35, 18). Auch wir fanden, daß es bei dem Hause Jahves, d. h. dem jedesmaligen Standorte der Bundeslade in diesen Zeiten — wenn auch nicht regelmäßig und nicht allgemein — begangen worden ist, und haben auch die Gründe anzugeben versucht, aus denen dies nicht in Erstaunen setzen kann. Wenn nun aber aus diesen Ergebnissen ein Schluß erlaubt ist, *so kann diese Anordnung der Feier des Passah-Mazzoth-Festes nur auf Moses zurückgeführt werden und zurückgehen, weil in den damaligen Zeiten keine andere gesetzgeberische Autorität auffindbar ist, die Anordnungen über den Kultus* — und damit haben wir es ja hier nur zu thun — *mit Aussicht auf Erfolg hätte treffen können*, wie denn auch Vatke (l. c. S. 245) sagt: „Mit späteren Propheten verglichen ragte indes Mose weit über seine Zeitgenossen hinaus, wie schon der Umstand zeigt, daß die Tradition der zunächst folgenden Jahrhunderte *kein ihm ähnliches Organ namhaft macht, obgleich es die Verhältnisse nötig zu machen schienen.*“

Das gilt zunächst von dem Feste, wie es uns im *Bundesbuche* entgegentritt und im Gegensatze zu den beiden andern *historisch* motiviert wird. Als solches stammt es von Moses. Wenn ihm ein Naturfest voranging, so ist es nicht näher bekannt. Wenn es in Kanaan Umbildungen erfuhr, so geschah das in doppelter Richtung: einmal änderte sich die Opferanschauung Israels selbst, indem man die alte aus dem Tieropfer abgeleitete beibehielt und mit der aus dem Getreideopfer stammenden neuen kanaanäischen verschmolz, so daß das Opfer nun *Gemeinschaftsakt und Gabe*, also *Dankopfer* wurde; sodann konnte unter dem Einfluß der ackerbautreibenden Bevölkerung Kanaans die *historische* Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes auch *agrarisch beeinflußt* werden, so daß es, zumal wenn es *zeitlich* mit einem kanaanäischen Frühlingsfeste zusammenfiel, leicht agrarische Bedeutung *annehmen* konnte.

Nach Gramberg (l. c. S. 282 f.) wäre die Entstehung der Feste freilich eine andersartige gewesen. „Da zur Zeit Davids der von diesem zum Hofkultus gemachte Jahvekultus sich zu befestigen anfing, so mögen allerdings gegen das Ende der Davidischen Periode die wichtigsten der mosaischen Feste sich allmählich gebildet haben, doch noch nicht als allgemeine Volks- oder auch nur Hoffeste, sondern als freiwillige Opfer einzelner Familien, z. B. bei Einbringung der ersten Früchte oder am Ende der Ernte; aber eben darum, weil sie nur von einzelnen Privatpersonen begangen wurden, konnten sie die Aufmerksamkeit der Geschichtschreiber nicht erregen, aus deren Schweigen sich wenigstens mit Bestimmtheit schließen läßt, daß noch nicht, wie das Buch Exodus will, alle Männer des Volkes sich alljährlich dreimal zur Begehung der drei großen Feste versammelten, eben weil das Buch Exodus und seine angeblich mosaischen Satzungen noch nicht bekannt waren." Man kann zugeben, daß „das Buch Exodus" damals noch nicht vorhanden war, aber nichts hindert, wie wir gesehen, die Annahme, daß die kultischen Bestimmungen des Bundesbuches bekannt waren, und dann erklärt sich die Genesis der Feste doch wohl natürlicher und ungezwungener als durch die Grambergsche Annahme, daß die Feste sich allmählich aus freiwilligen Opfern einzelner Familien gebildet haben, und jedenfalls spricht für die hier vertretene Ansicht, daß auch Gramberg wenigstens die Möglichkeit zugesteht, daß „sich gegen Ende der Davidischen Periode die wichtigsten der mosaischen Feste gebildet haben".

Auch de Wette, freilich nicht der von 1806 und 1807, sondern der von 1837, sagt in seiner Recension der Bibl. Theol. d. Alt. Test. von Vatke (Stud. u. Krit. 1837, S. 947—1003) am Schlusse: „Nur wenn wir an die Spitze der ganzen Geschichte Israels einen großen positiven Willensakt, eine Gesetzgebung stellen, wodurch der Entwicklung vorgegriffen und ihr der Gang vorgeschrieben wird, entsteht jener Zwiespalt und die eigentümliche Stimmung und Bewegung des hebräischen Volkslebens." Das ist es, was ich meine: an der Spitze, am Anfange der israelitischen Geschichte steht ein Gesetz, seine Geschichte beginnt mit dem Auszuge aus Ägypten, seitdem ist es Volk, und Moses ist nicht bloß sein heldenhafter Führer (Wellhausen, Prol.[4] S. 352), sondern auch

sein erster und größter Gesetzgeber, der seinem Volke die Grundlagen seines bürgerlichen und kultischen Lebens gegeben hat. J und P sind in diesem Punkte einig, vgl. Wellhausen, l. c. S. 351 ff. Die kultische Thora des Bundesbuches Ex. 23, 14—19 halte ich für mosaisch und möchte sie mit König (Einl. S. 186) als „mosaisches Erbe" bezeichnen, das meinetwegen auch aus der „Rechtsprechung am Heiligtum" und der „Gerichtsstätte von Kades" (Wellhausen l. c. S. 349) stammt. Auch Driver (Einl. Deutsche Ausg. 1896, S. 164 f.) hat anerkannt, daß es nicht zweifelhaft sein könne, „daß im letzten Grunde Moses der Begründer des nationalen wie des religiösen Lebens Israels gewesen ist und sein Volk nicht nur wenigstens mit dem Kern eines Systems bürgerlicher Ordnungen versehen hat, sondern auch mit einem irgendwie gearteten System kultischer Ordnungen, bestimmt zur Ausprägung und Darstellung der religiösen und ethischen Pflichten, die sich aus dem Verhältnis des Volkes zu seinem nationalen Gotte ergaben. Die Annahme ist nicht unbegründet, daß das, was Moses über diese Dinge an Weisungen erteilt hat, in am wenigsten veränderter Gestalt im Dekalog und im Bundesbuche aufbewahrt geblieben ist."

15. Die Passah-Mazzoth-Feier in Gilgal.

Es ist schon oben gezeigt worden, wie unwahrscheinlich aus inneren Gründen es ist, daß das Mazzothfest kanaanäischen Ursprunges ist. Gegen denselben würde auch der Bericht Jos. 5, 10—12 ein unwiderlegliches Zeugnis darstellen, wenn er als alt und glaubwürdig anerkannt wäre und nicht bei der Kritik Verdacht erregt hätte.

Er lautet: „V. 10. Während die Söhne Israels in Gilgal lagerten, hielten sie das Passah am vierzehnten Tage des Monats[1]) am Abend[2]) in den Steppen Jerichos[3]) 11. und aßen von der Frucht[4]) des Landes am Tage nach dem Passah[5]) Brot-

[1]) Diese Angabe stellt den Anschluß an 4, 19 her.
[2]) baereb; die ältere Formel lautet ben haarbaim, vgl. Exod. 12, 18; Deut. 16, 6; nach Dillmann von Rd nach Deut. 16, 6.
[3]) Vgl. 4, 13.
[4]) abur als Frucht nur hier und V. 12, mit haarez eigentl.: das, wovon das Land überströmt, daher Erzeugnis.
[5]) mimmochorat hapesach fehlt bei den LXX. Die Bestimmung in Lev. 23, 6, vgl. Num. 33, 3 ist also erfüllt: am 15. Nisan. „Da indes die Vorschrift Lev. 23, 11—14 noch nicht beachtet erscheint," ließen die LXX das Datum in V. 11 und 12 weg (Oettli); nach

kuchen[1]) und Geröstetes an eben diesem Tage;[2]) 12. da hörte das Man auf, am Tage darauf, als sie von der Frucht des Landes aßen, und die Söhne Israels bekamen kein Man mehr und aßen von dem Ertrag des Landes Kenaan in jenem Jahre.[3])

Es herrscht auf kritischer Seite Übereinstimmung darüber, daß Jos. 5, 10—12 der Priesterschrift zuzuweisen ist, und zwar (nach Dillmann, Wellhausen, Kuenen und Albers) der priesterlichen Grundschrift Pg. Auch Oettli hält sie „deutlich" für ein Excerpt aus P. Die Kritik hält P (mit Ausnahme von Dillmann) für nachexilisch und die Nachricht, die in Jos. 5, 10 f. überliefert ist, für mindestens verdächtig, ja für ungeschichtlich und unglaubwürdig. Nach Reuß (l. c. S. 387) paßt dieser Bericht über diese erste kanaanäische Passahfeier „durchaus nicht in den chronologischen Zusammenhang des übrigen und enthält überdies einen nur im Ritual Lev. 2, 14 vorkommenden Ausdruck". Damit ist das „Geröstete", nämlich geröstete Ähren von dem vorjährigen Getreide (v. Lengerke, Kenaan, S. 627) gemeint, vgl. Lev. 23, 14; 1. Sam. 17; 25, 18; 2. Sam. 17, 28; Ruth 2, 14 und D. Hoffmann, Abhandl. üb. d. pentat. Gesetze I (1878), S. 17—19. George (l. c. S. 168) hält den Bericht für ganz ungeschichtlich, weil er das ganze Buch Josua für ungeschichtlich hält, ein Urteil, das in dieser Form die Kritik nicht mehr aufrecht erhält, vgl. Cornill (Einl. S. 87 ff.), Reuß l. c. S. 386 ff.

Ich sehe an dieser Stelle ganz von der Beschneidung ab, die vorher (Jos. 5, 4 ff.) berichtet wird, gehe auch nicht auf die Inopportunität, die man in ihrer Vornahme angesichts des Feindes gefunden hat, ein, weil diese Dinge hier nicht zu beurteilen sind, obwohl z. B. Ewald (GVJ I³, S. 141, vgl. Altert. 3. Ausg. S. 126), der Jos. 5, 2—12 dem Buch der Ursprünge zuweist, das hier eine geschichtliche Nachricht verarbeite, und v. Lengerke (Kenaan, S. 628) es ebenfalls für geschichtlich hält, wenn er es auch befremdlich findet, daß die Operation so kurz

---

Dillmann wäre von Lev. 23, 11—14 abgesehen, weil man noch nicht niedergelassen war. Gerade darum ist aber nicht wahrscheinlich, daß mim. hapes. ein junger Einsatz zur Ausgleichung in Lev. 23, 11 ff. sei, wie Hollenberg in ZaW. I, S. 97 ff. behauptet hat.

[1]) mazzoth.

[2]) Eine bei P häufige Formel; die LXX ziehen es zu V. 18: am selben Tage hörte das Man auf, als sie von der Frucht des Landes aßen, und lassen das mimmochorat, das auch thatsächlich überflüssig ist (Oettli), fort; es kann in V. 12 aber nur den 16. Nisan bezeichnen. Treffend Oettli: „Warum sollte das Man mit dem Genuß der Landesfrucht noch einen Tag zusammenfallen?" Übrigens vergleiche die Ausführungen zu Lev. 23, 9 ff.

[3]) Übereinstimmend mit Exod. 16, 35. 36.

vor der Passahfeier vollzogen wurde, da die Schmerzen so groß waren, daß sie das Volk zur Festfeier hätten unfähig machen müssen (vgl. Ehrlich, de opprobrio Aegyptio Jos. 5, 4. Wittenb. 1750), sondern nehme die Nachricht an und für sich und gestehe, daß ich eine verdächtige Tendenz in ihr nicht entdecken kann, wenn sie nicht etwa darin gefunden werden möchte, daß Oettli (Komment. v. Strack-Zöckler II, S. 141) sagt: „Mittelst des Passahs, wo Israel zum ersten Male die Landesfrucht unter gottesdienstlicher Weihe genießt, nimmt es im Geist und Glauben Besitz von Kanaan, wobei das Aufhören des Mannas den Übergang aus dem Wanderleben zur Ansässigkeit markiert." Meines Erachtens ist es dem Berichterstatter nämlich nicht darum zu thun, die Passahfeier hervorzuheben, sondern er will vielmehr betonen, daß das Man aufgehört habe, seitdem die Israeliten von den Erzeugnissen des Landes essen konnten. Die Passahfeier spielt dabei eine ganz nebensächliche Rolle.

Wenn nun v. Lengerke (Kenaan, S. 627) zwar die Nachricht Jos. 5, 10 ff. für geschichtlich hält, aber meint, das Fest in Gilgal sei ja wohl „mit lebendiger Beziehung auf Jahve", aber „ohne Rücksicht auf die Ereignisse beim Auszuge aus Ägypten" gefeiert worden, so ist das etwas mißverständlich; ich sage mit Benzinger (Hebr. Arch. S. 71): mit der Befreiung aus Ägypten hängt die Annahme des Jahveglaubens zusammen; haben daher die Israeliten, wie v. Lengerke sagt, mit lebendiger Beziehung auf Jahve das Passah-Mazzoth-Fest in Gilgal begangen, so haben sie auch Rücksicht auf die Ereignisse beim Auszuge aus Ägypten dabei genommen (vgl. Ewald, GVJ I, S. 34 f.). Ist nun in Jos. 5, 10 ff. eine geschichtliche Thatsache enthalten, dann ist die Ableitung des Mazzothfestes aus einem gleichartigen kanaanäischen Feste sachlich höchst schwierig, denn wer wird es glaubhaft finden, daß Israel so schnell kanaanäische Sitten angenommen hat? Und kennen wir denn überhaupt das kanaanäische Frühlingsfest? Wir wissen, daß es ein solches Herbstfest (Hillulim) gab, wir schließen daraus, daß es auch ein Frühlingsfest gegeben haben wird, aber ob auch an ihm ungesäuerte Brote gegessen wurden, darüber wissen wir nichts, und der Schluß darauf ist ganz unberechtigt, da die agrarische Bedeutung der Mazzoth in der ältesten Quelle direkt abgewiesen, in allen andern Quellen, wie sich zeigen wird, nicht vorhanden ist. Mit der zum Dogma

gewordenen Hypothese von der ursprünglich agrarischen Bedeutung der Mazzoth und ihrer Ableitung aus Kanaan ist es hohe Zeit zu brechen. Wie sehr auch die gegenseitigen Opferanschauungen einer Verschmelzung des Passah-Mazzoth-Festes mit dem kanaanäischen Frühlingsfeste wenigstens für die erste Zeit, also die, in die uns Jos. 5, 10—12 versetzt, hinderlich waren, ist schon früher gezeigt worden. Da nun das Passah-Mazzoth-Fest in dem Bericht Josua Kap. 5 eine ganz nebensächliche Rolle spielt, so stehe ich nicht an, die Nachricht über seine Feier als geschichtlich anzuerkennen, da auch andere Umstände, wie wir gesehen, diese Auffassung empfehlen.

Ich habe den Versuch gemacht, die Verbindungslinien vom Bundesbuch über Jerobeam, Salomo und die Richterzeit rückwärts nach Moses hin zu ziehen. Ich bin dabei mit der Kritik von der Voraussetzung ausgegangen, daß das Bundesbuch die für uns ältesten kultischen Bestimmungen enthält. Ich habe dabei mit George (l. c. S. 181) empfunden, daß bei den Berichten über das Passah-Mazzoth-Fest wie die beiden andern Jahresfeste früherer Zeiten „ein empfindlicher Mangel eintritt, der uns hindern könnte, dieselben bis zu ihren Ursprüngen zu verfolgen, und uns zwingt, das Fehlende durch Rückschlüsse zu ersetzen". Aber ich habe auch mit ihm gefunden, „daß diese Rückschlüsse mit einer gewissen Evidenz gemacht werden können, wenn man die Notwendigkeit in der Entwicklung verfolgt, welche zu erkennen immer die Hauptsache sein wird."

Daß diese Notwendigkeit in der Entwicklung thatsächlich besteht, ist mir im Laufe der Untersuchung immer klarer geworden. Auch darin kann ich George nur durchaus zustimmen, daß „in den Quellen die wichtigsten Glieder der Kette, die wir erforschen wollen, gegeben" und, daß „sich ein Zwischenglied, das uns mangelt, leicht ergänzen lassen wird", und wenn Winer (Bibl. Realwörterb.[3] II, S. 198) fragte: „Sollen Nationalerinnerungen in dem Festcyklus der Israeliten gar kein Moment mehr haben? und ist es überhaupt gegen den Charakter der alten Völker, solche religiös zu feiern?" so dürfte die Untersuchung die Antwort geben: seit dem Auszuge aus Ägypten, durch den Israel die Grundlagen seines Volkstums legte, hat es ein Fest gehabt, das die Erinnerung daran festhalten sollte.

16. Ergebnis der bisherigen Untersuchung.

So fasse ich denn in folgenden Punkten das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammen.

1. Das Bundesbuch und insonderheit die Stelle Exod. 23, 14—19 gehört in die vorsalomonische Periode; es enthielt eine Festgesetzgebung, und sie liegt unverkürzt in Exod. 23, 14—19a vor.

2. Exod. 23, 14—19a ist weder interpoliert noch deuteronomistisch bearbeitet, dagegen formell redigiert worden.

3. Exod. 23, 14—19a stellt ein mosaisches Erbe dar.

4. Nach dem Bundesbuch gehörte das Passah-Mazzoth-Fest zu den drei Wallfahrtsfesten, an denen alle männlichen Israeliten bei dem Hause Jahves — in der vorsalomonischen Zeit bei dem Standort der Bundeslade, in salomonischer und nachsalomonischer Zeit bei dem Hauptheiligtum, dem Tempel in Jerusalem — erscheinen sollten.

5. Seine Feier sollte in der Darbringung von Erstlingsopfern, von denen alles Gesäuerte fern zu halten war, und in dem Genuß von ungesäuerten Broten bestehen.

6. Seine Dauer betrug sieben Tage, und sie erklärt sich aus der Sabbathidee des Mosaismus.

7. Seine vormosaische Grundlage ist nicht nachweisbar, sein kanaanäischer Ursprung höchst unwahrscheinlich.

8. Seit und durch Moses ist es das Fest der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, also ein historisch-theokratisches Fest.

9. Seine Feier hat nach den Quellen nicht regelmäßig stattgefunden, wobei indessen zu beachten ist, daß diese keinen Anlaß hatten, den Berichten über diese Feiern ihre besondere Aufmerksamkeit zu schenken, daß die Wirren der Richterzeit, der bis in die Zeiten Davids dauernde Kampf um den Besitz des Landes, die ursemitische Sitte des Höhendienstes, die partikularistischen Tendenzen der einzelnen Stämme, die grell hervortretende Halsstarrigkeit des Volkes einer regelmäßigen und allgemeinen Feier entschieden ungünstig waren. Es lassen sich aber Spuren aufzeigen, daß es unter Josua wirklich, in der Richterzeit wahrscheinlich, unter Salomo thatsächlich gefeiert worden ist, und aus den kultischen Maßnahmen Jerobeams I. ergiebt sich, daß es nach der Vorschrift des Bundesbuches als Wallfahrtsfest und bei dem Hause Jahves gefeiert wurde.

10. Unter dem Einflusse der Kanaaniter, unter denen Israel wohnte, konnte das Passah-Mazzoth-Fest agrarische Bedeutung

annehmen, wenn Anknüpfungen vorhanden waren, die sich nicht auf die innere Bedeutung, wohl aber auf die Zeit seiner Feier bezogen.

11. Das Passah-Mazzoth-Fest und -Gesetz war vorhanden und ist — in welchem Umfange und wie unregelmäßig auch immer — beobachtet worden, daher ist der Schluß von der Nichtbefolgung der darüber im Bundesbuche getroffenen Bestimmungen auf das Nichtvorhandensein derselben unzulässig, was auch Vatke (l. c. S. 217) zugesteht, indem er sagt: „es können ja Gesetze vorhanden sein, ohne darum beobachtet zu werden, und ein Volk kann sich erst allmählich in seine Gesetzgebung hineinleben," wonach die Ausführungen Wellhausens (Prol.[4] S. 371 ff.) zu beurteilen sind.

12. Diese Schlußfolgerungen halten sich im Rahmen des von Wellhausen (Kompos. d. Hexat. (1889), S. 346) aufgestellten Grundsatzes: „Wenn die israelitische Überlieferung auch nur möglich ist, so wäre es thöricht, ihr eine andere vorzuziehen."

13. Die vielen Versuche, das Passah-Mazzoth-Fest und seine Gebräuche rein aus agrarischen Beziehungen und mit Hülfe vergleichender Religionsgeschichte und Mythologie zu erklären, sind völlig mißlungen.

14. Die religiöse und politische wie nationale Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes als Wallfahrtsfestes lag darin, daß die vor Jahve erscheinenden Israeliten Jahve als ihren Herrn anerkennen, und sich immer mehr zu einem Volke zusammenschließen sollten, was auch Benzinger (l. c. S. 469) anerkennt.

15. Das Passah hat Opfercharakter, und zwar lag ihm nach altisraelitischer Anschauung die Auffassung zu Grunde, daß es Gemeinschaftsakt war und Herstellung der Bundesgemeinschaft mit Jahve bedeutete, der sich seit dem kanaanäischen Einfluß die tributäre Auffassung zugesellte, so daß das Passah-Mazzoth-Fest in seinen Opfern beide Auffassungen vereinigt.

17. Die Existenz weiterer mündlicher mosaischer Thorah neben der kultischen Thora des Bundesbuches.

Das Passah-Mazzoth-Fest ist also in der vorköniglichen Zeit — mit welcher Regelmäßigkeit und Beteiligung auch immer — gefeiert worden.

Es erhebt sich nun aber eine ganz andere Frage, die der Erledigung harrt: Reichten die kurzen allgemeinen Vorschriften des Bundesbuches über die Feier des Passah-Mazzoth-Festes überhaupt aus, damit die Hausväter in der Lage waren, das Fest richtig zu feiern?

Es ist im Bundesbuch zwar der *Monat* des Festes angegeben, Exod. 23, 15; es fehlt aber der *Tag*, an dem es gefeiert werden soll. Es findet sich zwar in ihm das Gebot, daß man nicht *leer* vor Jahve erscheinen soll, und daß die Erstlinge zum Hause Jahves zu bringen sind, Exod. 23, 15, 19; es wird verboten, das Blut des Opfers von Gesäuertem fern zu halten, aber nicht angegeben, wie dies Opfer näher beschaffen, sondern nur gesagt, daß es ein Tier aus den Erstlingen sein soll. Aus diesen Gründen haben denn auch, wie wir gesehen, sich z. B. Hengstenberg, Bachmann, Green dagegen ausgesprochen, Exod. 23, 14—19 zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen. Ihre Gründe sind beachtenswert, aber nicht gleichwertig. Besonders ist die Rückbeziehung der Worte: „wie ich dir befohlen habe" (Exod. 23, 15) auf Exod. 12 und 13 bestritten und unsicher. Aber das ist von ihnen richtig erkannt worden, daß diese Festgesetze des Bundesbuches zu allgemein gehalten sind, und ihre Anweisungen nicht ausreichen, um eine Feier in allen Teilen zu ermöglichen.

Ich versuche eine andere Lösung des Problems. Dabei gehe ich von der Voraussetzung aus, daß diese Worte, „wie ich dir geboten habe," dem Bundesbuche *ursprünglich* angehörten, die ich oben als richtig zu erweisen mich bemüht habe, und beziehe diese Worte auf *mündliche* Anweisungen, die Moses den Hausvätern gegeben und die vom Vater auf den Sohn nach Analogie von Exod. 12, 24—27; 13, 8, 14—15 ebenfalls mündlich fortgepflanzt wurden. Ich bin ferner der Ansicht, daß *die sämtlichen Passahgesetze in JE, D und P auf diese einst gegebenen mündlichen Anweisungen des Moses als ihre Quellen zurückgehen*, wenn sie auch einzelne Modifikationen erlitten haben. Exod. 23, 14—19a liegt das *Gesetz* vor, mündlich hat Moses den Hausvätern zu diesem Gesetze die *Ausführungsbestimmungen* gegeben. Daher enthält auch das Bundesbuch an seinem Schlusse nur die einfachen Grundlinien dieses Gesetzes, die *Fundamente*, sozusagen das „daß"; das „wie", das kultische Gebäude, das auf ihnen errichtet werden sollte, alles Weitere, was die *Feier* der

Feste anlangte, war der mündlichen Überlieferung anvertraut. Da das Passah-Mazzoth-Fest nach Nachrichten, deren Glaubwürdigkeit sich uns als genügend erwiesen hat, unter Josua, Salomo und Jerobeam wie Rehabeam gefeiert ist, so liegt es nicht zu fern, die Ausführungsbestimmungen des Passah-Mazzoth-Gesetzes als in einer weiteren mündlichen Thora gegeben zu denken. Einen Teil dieser mündlichen Thora repräsentieren nun die JE angehörigen Stellen Exod. 12, 21—27; 13, 3—16; sie ist aber sicher umfangreicher gewesen, weil offenkundig auch die dort gegebenen Bestimmungen zu einer Feier des Festes nicht so ausreichend erscheinen, daß jeder Hausvater genau weiß, was er zu thun hat. Einen ferneren Teil dieser kultischen Thora hat schon das Bundesbuch codificiert, dahin gehören Exod. 20, 24—26; 22, 28—29a, 30; 23, 19b. Bleiben wir dabei stehen, so folgt, daß eine teilweise Fixierung der mündlichen mosaischen kultischen Thoroth entweder noch vor der Abfassung von J und E oder mit dieser zugleich oder mindestens bei Gelegenheit der Abfassung von JE erfolgte. Eine Fixierung weiterer mündlicher Thoroth über die Feier des Passah-Mazzoth-Festes liegt in D und P vor, die später erfolgte, aber jedenfalls noch vor Aufnahme in D und P vorhanden gewesen sein wird. Jedenfalls ist das Vorhandensein dieser mündlichen Thoroth ganz unabhängig von der Abfassungszeit der Quellenschriften J, E, D und P, da sie älter sind als diese.

Ich glaube, daß diese von mir versuchte Lösung des Problems sich auch vom kritischen Standpunkte aus rechtfertigen läßt. Schon Kuenen sagte (Onderz.[2] § 15), daß „das Alter von Ph", also eines Teiles der Priesterschrift, „nicht mit demjenigen seiner Quellen verwechselt werden" dürfe. Wurster (ZaW. II, S. 127) hielt es für möglich, daß schon im neunten oder achten Jahrhundert, vielleicht noch früher, in priesterlichen Kreisen wissenswerte Bestimmungen über Reinheit und Opfer aufgezeichnet wurden, wie sie in Lev. Kap. 11—15 und Kap. 1—7 verwertet sind, wie denn auch Vatke (l. c. S. 206) anerkannt hatte, daß die Priester „in Sachen des Kultus und der levitischen Reinheit zu entscheiden hatten". Im übrigen braucht Moses nicht das ganze Ritualgesetz gegeben zu haben, obwohl es auch vom Standpunkte des rein wissenschaftlichen Beweises schon nicht ganz richtig ist, „daß von dem ganzen Ritualgesetze nicht mehr Elemente in das mosaische Zeitalter hinaufgerückt werden dürfen, als wir in der Richterperiode und im Zeitalter Samuels antreffen" (l. c. S. 219). Wenn aber das für Lev. 11—15 und 1—7 gilt, dann kann es auch für Exod. 12, 21—27; 13, 3—16 gelten. Kuenen hält es für durchaus wahrscheinlich, daß solche Vorlagen von Ph lange Zeit vorher existiert haben, so gut wie die Thora, die in Deut. 14,

3—21 aufgenommen worden ist. Auch Driver (Einl. S. 143 ff.) ist dafür eingetreten, daß die Vorlagen von Ph und verwandte Thoroth ein relativ hohes Alter haben (z. B. Exod. 12, 12 ff.) und sicher älter sind als das Deuteronomium; Holzinger findet (Einl. in d. Hexat. S. 448), daß die Vorstellung vorexilischer priesterlicher Thoroth auch durch das Deuteronomium nahegelegt wird. Stade hält freilich (GVJ II, S. 64 ff.) die priesterliche Gesetzgebung für die schriftliche Fixierung des kultischen Herkommens im jerusalemischen Tempel, die aber erst stattgefunden habe, als der Kultus 586 aufhörte, und wendet sich deshalb gegen die Annahme vorexilischer schriftlicher Thoroth; aber Holzinger hat (Einl. in den Hexat. S. 449) diese Ansicht ausreichend widerlegt.

Da Israel doch immer geopfert hat, das Bundesbuch schon 20, 24 oloth und schelamim erwähnt, das Passah aber im Bundesbuch so gut wie sicher zur Klasse der schelamim gehört, so meine ich, daß die mündlichen Opferanweisungen nötig waren, und Mose sie gegeben hat, und sage weiter mit Stade, daß die mündliche Fortpflanzung auch selbst sehr minutiöser Details in Israel vom Vater auf den Sohn nicht nur keine Schwierigkeiten hat, sondern das gegebene und naheliegendste ist, wenn das spätere Judentum darin so ungeheures geleistet hat. Ich übertrage das, was Stade von den Priestern sagt, auf die Hausväter, auf die Exod. 12, 25—27; 13, 8, 14, 15 führen; auch ich meine, daß die frühe schriftliche Fixierung dieser kultischen Familientradition nicht notwendig ist, da ja die mündliche durch die in diesen Stellen gegebenen Befehle garantiert ist und behaupte deswegen, daß von Moses gegebene mündliche kultische Thoroth vorhanden waren, die als heiliges Familienerbe vom Vater auf den Sohn nach der Anordnung des Gesetzgebers: „wie ich dir geboten habe" Exod. 23, 15 sich mündlich[1]) fortpflanzten.

Nun hat ja freilich Bredenkamp (Ges. u. Proph. S. 36) „das Dogma von einer bloß mündlichen durch Sitte und Herkommen geheiligten Überlieferung ein völlig unbewiesenes" genannt, da „Israel seit seinem Auszuge aus Ägypten kein roher Volkshaufe, sondern ein schriftkundiges Volk" gewesen sei, und Strack hat (REP XI², S. 450 f.) hinzugefügt, daß Israel, das aus Ägypten kam, wo von altersher eine zahl- und einflußreiche Priesterkaste mit verschiedenen Rangstufen sich fand, auch „frühe einen Priesterstand gehabt haben und nicht ein Jahrtausend ohne schriftliche Priestergesetze geblieben sein" wird, vielmehr speciell anzunehmen sei, „daß der Priester Mose (Exod. 24, 6 ff.; Deut. 33, 10; Ps. 99, 6) Anordnungen über das Ritual getroffen" habe und „es in der That auch nicht an Zeugnissen für frühes Vorhandensein einer priesterlichen, d. h. auch Ritus behandelnden Thora fehle, die nicht erst nachexilische Anerkennung habe. Deut. 33, 10; Micha 3, 11; Jer. 18, 18; Ezech. 7, 26; Zeph. 3, 4; Hos. 8, 12 zeigen, daß es eine reichhaltige schriftliche Thora gab. Besonders das Deuteronomium, welches, wann auch immer verfaßt, jedenfalls im achtzehnten

[1]) Schon bei Joh. Erichson, Fortgesetzte Anmerkungen über verschiedene schwere Stellen d. Heil. Schrift, 1744 wird S. 81 ff. (über 2. Mos. 12, 1) bewiesen, daß Moses nicht alles, worin er das Volk Israel mündlich unterrichtete, aufgeschrieben habe.

Jahre des Josia vorhanden war, sei reich an hierhergehörigen Beweisstellen, vgl. Deut. 18, 2 mit Num. 18, 20, 23 f.; Deut. 24, 8, wo auf eine priesterliche Aussatzthora zurückgewiesen wird, wie eine solche in Lev. 13, 14 vorliegt". Schon Pustkuchen (Unters. S. 167) wies ja darauf hin, daß eine monotheistische Religion ohne schriftliche Urkunden gar nicht bestehen könne, und die Einwände Bredenkamps wie Stracks treffen mich nicht. Es handelt sich für mich ja gar nicht bloß um eine nur mündliche durch Sitte und Herkommen geheiligte Überlieferung, sondern ich führe sie ausdrücklich auf Moses zurück; ich leugne gar nicht das Vorhandensein sehr alter schriftlicher Thoroth, allein die Beweiskraft der von Bredenkamp wie Strack geltend gemachten Instanzen ist, wie beide nicht leugnen werden, leider kritischerseits bestritten, und es ist doch wirklich so, wie Wellhausen (Bleeck, Einl.[4] S. 178) sagt, daß „die Angst, es falle mit dem schriftlichen Kultusgesetz der Kultus selbst als Praxis der alten Zeit hin, sehr überflüssig ist", und auch die Meinung von Delitzsch (Pentateuchkrit. Stud. 1880, IX, S. 446): „Überall da, wo das Deuteronomium sich mit einer allgemeinen skizzenstrichartigen Vorschrift begnügt, welche für die Praxis Besonderung oder Ergänzung heischt, ist zu folgern, daß bereits speciellere Bestimmungen vorhanden waren, welche es im Sinne hat, und auf die es hindeutet," läßt sich auch auf das Vorhandensein von mündlichen Thoroth beziehen. Das hohe Alter wie die Notwendigkeit alter kultischer Thoroth wird schon durch die Notwendigkeit bewiesen, daß Bestimmungen über rein und unrein vorhanden sein mußten.

Aber wie dem auch sei, „in ihren Wurzeln ist die Unterscheidung von rein und unrein so alt als die Jahvereligion, vielleicht noch älter; JE kennt den Unterschied von reinen und unreinen Tieren, das Altargesetz setzt die Unreinigkeit des Geschlechtslebens voraus," sagt Benzinger (Hebr. Arch. S. 484) mit Recht; und ist die Unterscheidung von rein und unrein sehr alt, dann sind es auch die Satzungen, die darüber existiert haben müssen, dann sind es auch die kultischen Opferthoroth, da hier die Unterscheidung von rein und unrein die wichtigste Rolle spielt, weil „wie bei allen alten Religionen so auch in der altisraelitischen der Verkehr des Menschen mit der Gottheit im Kultus gewissen Schranken unterliegt", und „nur der kultisch Reine" sich der Gottheit nahen darf (vgl. Benzinger, l. c. 478 ff.).

Es ist selbstverständlich, daß nicht nur die Hausväter, sondern erst recht auch die Priester die Träger der Überlieferung der kultischen Thoroth waren. Das folgt aus allem, was im Pentateuch berichtet ist. Auch Robertson Smith sagt, daß „das Ritual von Jerusalem, wie es im Levitikus dargestellt ist, unfraglich auf sehr alter Überlieferung beruht", wenn auch die jetzt vorliegende Gestalt desselben nachexilisch ist, und findet es natürlich. daß „das Gesetz des Deuteronomiums und die älteren Rechtsquellen Exod. 20—23, 34 über die Regeln des Rituals wenig Angaben zu machen haben, da diese in älteren Zeiten Gegenstand der priesterlichen Überlieferung, nicht aber einem Rechtsbuch eingefügt waren" (Die Relig. d. Semiten, S. 163), bekennt sich also zu der hier vertretenen Anschauung. Daraus

folgt, daß es in keinem Falle an Trägern für die Überlieferung der kultischen Thoroth gefehlt hat; es ist daher auch nicht nötig, hier in eine Erörterung über das Alter des israelitischen Priestertums (Wellhausen, Prol.[4] S. 118—166; Benzinger, Hebr. Arch. S. 405 ff.) einzutreten, da ohne weiteres klar ist, daß die „Lade Jahves" in alter Zeit, der Tempel in Jerusalem in späterer Zeit nicht ohne Priester gewesen sind. So genügt es denn, in betreff der kultischen Thoroth hier nur festzustellen, daß sie in alter Zeit vorhanden gewesen sein müssen, daß sie überliefert worden, daß aus dieser Überlieferung die allmähliche Fixierung dieser Thoroth in den pentateuchischen Quellenschichten abzuleiten ist; wann sie fixiert wurden, und wie lange das vor B oder JE geschah, kommt erst in zweiter Linie in Betracht.

Dafür, daß wir eine Reihe von pentateuchischen Gesetzen als echt-mosaische anzusehen ein gutes Recht haben (vgl. Delitzsch, Urmos. im Pentateuch (1882), sind schon früher auch von Lengerke (Kenaan S. 369 f.) und H. Ewald eingetreten. Letzterer hat eine reiche Anzahl von Gesetzen als echt mosaisch in Anspruch genommen, vgl. GVJ[3] I, S. 115 ff., 123 ff.; Altert.[3] S. 179 ff. und zu zeigen gesucht, daß eine innere Notwendigkeit besteht, diese alten Bestimmungen über rein und unrein, heilig und unheilig als mosaisch bezw. vormosaisch anzusehen. Er unterscheidet „das zu essen unreine" (l. c. S. 194 ff.), „das zu berühren zu unreine[1]) oder unheilige und zu heilige" (S. 198 ff.), „verunreinigende Stoffe am Menschen und sonst" (l. c. S. 207 ff.), „die Heiligkeit am Menschen oder der Person" (l. c. S. 222 ff.). Mag nun auch der Umfang jener alten kultischen Thoroth geringer gewesen sein, auch Wellhausen (Prol.[4] 399 ff.) hat anerkannt, daß es eine mündliche Thora der Priester gab, die rechtlichen aber auch kultischen Inhalt hatte; diese Thora ist doch wohl am ehesten noch auf Moses zurückzuführen, der nicht bloß Held und Führer, sondern (gegen Vatke, Bibl. Theol. S. 225 ff., 247, zum Teil auch Wellhausen) auch Gesetzgeber war. Auch König (REP.[2] XII, S. 627 ff.) hat gezeigt, daß die Vorstellung von rein und unrein in Israel alt ist, und den Umfang derselben aus den Propheten nachgewiesen. In Bezug auf „die äußere Herkunft" derselben ist anzunehmen, „daß in ihnen teilweise altererbtes Material nach einem von der speciellen Offenbarung dargebotenen Grundsatz vergeistigt und ergänzt worden ist" (Offenbarungsbegriff I, S. 148 ff.; II, S. 348 ff.).

Auch das Volk Israel selbst hat stets das Bewußtsein gehabt, eine mündliche Überlieferung neben der Thora zu besitzen, und sie erscheint im Talmud repräsentiert durch die Halachot le Mosche mi Sinai, die Moses neben der schriftlichen Gesetzgebung überliefert erhalten habe und weiter überlieferte.[2]) Sicher hat Herzfeld (GVJ. III, S. 138 ff.) recht, wenn er

---

[1]) Vgl. Lund, Jüd. Altert. (1711), S. 662 ff.; Robertson Smith, Die Religion d. Semiten S. 102 ff., 113 ff. Smith erklärt das hohe Alter der Bestimmungen über die Unreinheit aus ihrer Unzulänglichkeit und meint von hier aus, „daß man sie nur als einen übrig gebliebenen Bestandteil einer älteren Form des Glaubens und der Gemeinschaft betrachten kann" (l. c. S. 114). Ob nun freilich „die Bestimmungen der semitischen Heiligkeit deutliche Merkmale ihres Ursprunges im System des Tabu" zeigen, ist eine andere Frage; die von Smith dafür geltend gemachten Beispiele (Lev. 27, 27; Exod. 13, 13; 34, 20; 19, 20; Gen. 35, 2; Exod. 3, 5; Jos. 5, 15 und die Auffassung des Bannes als Tabu (S. 118 f.) sind zum Beweise nicht ausreichend.

[2]) Sie sind bei Herzfeld, l. c. S. 226 ff. aus dem Talmud zusammengestellt.

meint, daß nicht alle diese Halachot alt sein können, aber ebenso beherzigenswert ist seine Mahnung, daß die Kritik ebensosehr vom Unglauben als zu leichtem Glauben sich frei halten müsse. Zweifellos sind eine Menge dieser sinaitischen Halachot nur soferische und von den Soferim mit einem höheren Alter umkleidet, um sie ehrfurchtgebietender erscheinen zu lassen, aber andrerseits ist doch die israelitische Überlieferung durch das Jahr 586 und die Zeit von 586—536 nicht ganz abgeschnitten worden, sondern hat sich zum großen Teil sicher erhalten und ist mit um so größerer Treue erhalten worden, als ein Geschlecht, das so viel einbüßt, den Verlust nicht nur beklagt, sondern, zu besserer Einsicht gekommen, das alte um so höher schätzen und bewahren lernt. Das gilt aber in allererster Linie von den Kultusvorschriften und den Bestimmungen über rein und unrein[1]) (vgl. Herzfeld, l. c. S. 145—154).

---

[1]) I. Rein opp. unrein ist die Fundamentalvorstellung des babylonischen Kultus. Reinigung und Reinheit ist Zweck und Ziel aller Beschwörungen und magischen Veranstaltungen. Unreinigkeit ist Herd und Ursache aller Krankheit und Folge aller Besessenheit. Ein Land, in dem Krätze, Augenkrankheit, Aussatz, wahrscheinlich auch Syphilis furchtbar im Schwange waren, hatte einen vorwiegend medizinischen Kultus. Das Mittel der Reinigung ist vornehmlich Wasser, oft wird das Weihwasserbecken (agubbu) und das Haus der Besprengung (bît rimki) genannt, aber auch Öl, Feinöl, Milch, Butter, Honig, Salz, für das Räuchern Cypressen, Cedernholz und Mehl (upuntu) werden häufig als Materialien genannt. Die angeführten, immer in Mischung angewandten Ingredienzen sind nicht nur Symbole, sondern sie haben vermöge der ihnen anhaftenden Reinheit übertragende Kraft. Aus der Vorstellung, daß die Unreinigkeit von einem reinen Gegenstand absorbiert wird, erklärt sich die häufig wiederkehrende Redensart: der Zauber möge in die Wüste, den „reinen" Ort entweichen (vgl. IV R 14, 2; IV R 63, 52 „nach dem Tier der Wüste richte dein Antlitz, salbe dich mit Öl"). Wir glauben, daß das Senden des Asasel in die Wüste (Lev. 16. 10) mit ähnlichen Vorstellungen zusammenhängt. Die Wüste wird Ps. 68, 7 zechicha, der „glänzende Ort" genannt.

II. Reinheit ist Voraussetzung und Ziel aller Opferhandlungen. Ein Priester muß rein sein (K 248 6 werden die Hindernisse des Priesteramts, schielende Augen, mangelhafte Zähne, verstümmelte Finger ꝛc.) genannt. Das Opfertier muß rein und vollkommen sein. Der Priester muß sich vor jeder Opferhandlung reinigen; sogar die Götter (IV R 19, 2) müssen vor der Mahlzeit ihre Hände waschen. Herodot (I, 198) berichtet von den täglichen Lustrationen der Babylonier. Reinigung ist das Ziel der Opferhandlung; hierfür ist lehrreich der Text II R 18, 53 ff.: „Der vom Fieber geplagte Mensch möge mit einem Gnaden-Friedensopfer gleich glänzendem Metall gereinigt werden." Daß das Blut reinigende Kraft hatte, geht aus einem von H. Zimmern (Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, 2. Lieferung) veröffentlichten Text (Nr. 26) hervor, wo der Sühnepriester mit dem Blut des urisu, d. h. des Opferzicklein Pfosten und Schwellen des Thores bestreichen soll. Für die Reinigungsopfer beim Aussatz ist Verwendung von Cedernholz, siebenmalige Besprengung, und die Redewendung issur sa samê litbae „möge der Vogel des Himmels wegtragen" mit Lev. 14, 4; 14, 7 zu vergleichen.

Auf der breiten Basis „der volkstümlichen Vorstellungen und der religiösen Hausmittel" werden wir noch manche überraschende Parallelen zwischen Babylon und Israel auffinden. Leider ist das zur Vergleichung notwendige Material immer noch lückenhaft.

Dr. Johannes Jeremias, P.

Das Passah-Mazzoth-Fest nach der jahvistischen Quellenschrift. J.

18. Der Text ihrer Festgesetze. Exod. 34, 18—25.

Nach überwiegender Ansicht der Kritik würde die nächst älteste Quellenschrift die jahvistische sein, zu deren Festgesetzen, wie sie in Exod. 34, 18—26 vorliegen, wir nun übergehen und erst dann die in Exod. 12 und 13 vorhandenen jahvistischen Quellenstücke untersuchen wollen. Auch hier liegt es uns zunächst ob, den vorliegenden Text auf seine Integrität hin zu untersuchen, die in Exod. 34 befindlichen Bestimmungen mit denen in Exod. 23 zu vergleichen, um ein Urteil über das Verhältnis zwischen Bundesbuch und J in Bezug auf den Festcyklus und die Festgesetzgebung zu gewinnen und so feststellen zu können, ob ein Fortschritt in der Entwicklung der israelitischen Feste zu konstatieren ist.

Dem Verständnis wird es förderlich sein, wenn wir die entsprechenden Festgesetze des Bundesbuches und der jahvistischen Quellenschrift gegenüberstellen.

B. Exod. 23, 14—19.	J. Exod. 34, 18—26.
14. Drei Male sollst du mir ein Fest feiern im Jahre.	
15. Das Fest der Mazzoth sollst du beobachten, sieben Tage sollst du essen Mazzoth, wie ich dir geboten habe, zur bestimmten Zeit des Ährenmonats, denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen.	18. Das Fest der Mazzoth sollst du beobachten, sieben Tage sollst du essen Mazzoth, wie[1]) ich dir geboten habe, zur Zeit des Ährenmonats, denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen.
	19. Jeder Durchbruch des Mutterleibes gehört mir und all dein

[1]) ascher für kaascher.

Viehbesitz, der männliche,[1]) der Durchbruch an Rind und Lamm.
20. aber den Durchbruch an Eseln sollst du lösen mit einem Stück Kleinvieh,[2]) wenn du aber nicht lösest, sollst du ihm das Genick brechen; jeden Erstgeborenen von deinen Söhnen sollst du lösen; und nicht soll man leer[3]) erscheinen vor meinem Angesicht.

und nicht soll man leer[3]) erscheinen vor meinem Angesicht.

21. Sechs Tage sollst du arbeiten, aber am siebenten Tage sollst du ruhen,[4]) in der Pflügezeit und in der Erntezeit sollst du ruhen.

16. und das Fest der Ernte,[5]) der Erstlinge deines Werks, dessen, was du auf dem Felde säest, und das Fest der Einsammlung am Ausgange[7]) des Jahres, wenn du dein Werk vom Felde einsammelst.

22. und das Fest der Wochen sollst du dir machen, (ein Fest) der Erstlinge[6]) der Weizenernte, und das Fest der Einsammlung um die Wende[7]) des Jahres.

17. Dreimal im Jahre soll erscheinen all dein Männliches vor dem Angesichte des Herrn Jahve.

23. Dreimal im Jahre soll erscheinen all dein Männliches vor dem Angesichte des Herrn Jahve, des Gottes Israels.[8])

24. denn ich werde Nationen vor dir austreiben und deine Grenze weit machen, und niemand wird Ge-

---

[1]) tizzakhar alter Schreibfehler für hazzakhar, vgl. Exod. 13, 12; der Satz ist wohl unvollständig und nach Dillmann (zu d. St.) etwa ein takdisch (vgl. Deut. 15, 19, so die Targg.) oder tizbach ausgefallen bezw. zu ergänzen.

[2]) Vgl. Exod. 13, 12—13; der Esel war unrein, konnte also dem heiligen Gotte nicht geopfert werden. Die Bestimmung stammt sicher aus alter Zeit, in der der Esel noch das einzige unreine Haustier war; weiteres bei Dillmann zu Exod. 13, 13; der später schreibende, aber auch juristisch genauere Verfasser von P (Lev. 27, 27; Num. 18, 15) setzt an die Stelle des Esels das unreine Vieh überhaupt. Die Bestimmung ist aber auch gegenüber P ungünstiger für die Priester, denn Kleinvieh ist viel weniger wert als ein junger Esel. Doch vgl. Robertson Smith, Die Relig. d. Sem. (deutsche Ausg.) S. 188 f.

[3]) Nämlich: nicht ohne Erstgeburtsopfer; auch nach Dillmann scheint hier, gegenüber Exod. 23, 15 (Bundesbuch), wo er es ablehnt, die besondere Beziehung auf die Erstgeburtsgaben unumgänglich zu sein.

[4]) Bis dahin fast wörtlich Exod. 23, 12 (Bundesbuch), vgl. Exod. 20, 9 ff.; 31, 12 ff.; 16, 22 ff.

[5]) Dieser Ausdruck nur hier.

[6]) Die Bestimmung ist also genauer wie im Bundesbuch; die Ernte begann mit der Gerste und schloß mit dem Weizen.

[7]) tekuphat soll nach Dillmann u. a. minder scharf (absichtlich) ausgedrückt sein als bezeth im Bundesbuch 23, 16: dagegen Reuß (Gesch. d. Heil. Schriften A. T. S. 232): „daß das Herbstfest beim „Umkreisen" des Jahres gefeiert werden soll, kann keine andere Bedeutung haben als die frühere Angabe." LXX: μεσοῦντος τοῦ ἐνιαυτοῦ offenbar der späteren Zeit angepaßt, wo das Jahr im Frühling begann; das ökonomische Jahr der früheren Zeit begann und endete im Herbst. Die Rabb. verstehen unter Thekuphah den jedesmaligen, damals die Wendung der Jahreszeiten bezeichnenden Eintritt der Sonne in den Widder (Frühling), Krebs (Sommer), Wage (Herbst), Steinbock (Winter). Vgl. Saalschütz, Mos. Recht. 1843, I, S. 406, und von einer Thekuphah bis zur andern vergehen nach Maimonides, Kiddusch hachod. X, 2; 91 Tage, 7 Stunden, 519 $^{31}/_{76}$ Tle.

[8]) „des Gottes Israel" fehlt im Bundesbuche.

lüste tragen nach deinem Lande, wenn du hinaufziehst,[1]) um zu erscheinen vor dem Angesichte Jahves, deines Gottes, dreimal im Jahre.

18. Nicht sollst du opfern bei Gesäuertem das Blut meines Opfers und nicht soll übernachten bis zum Morgen das Fett meines Festes.

25. Nicht sollst du schlachten[2]) bei Gesäuertem das Blut meines Opfers und nicht soll übernachten bis zum Morgen[3]) das Opfer des Passahfestes.[4])

14. Das Erste, die Erstlinge deines Ackerfeldes sollst du bringen zum Hause Jahves, deines Gottes; nicht sollst du kochen ein Böckchen in der Milch seiner Mutter.

26. Das Erste, die Erstlinge deines Ackerfeldes sollst du bringen zum Hause Jahves, deines Gottes; nicht sollst du kochen ein Böckchen in der Milch seiner Mutter.

Eine Vergleichung dieser beiden Festgesetze zeigt zunächst, daß das Urteil von Reuß (l. c. S. 232), die Festgesetze von J seien in die zeitliche Nähe des Bundesbuches zu rücken, der Festcyklus von J sei derselbe wie in B,[5]) „mit dem einzigen Unterschied, daß das Erntefest jetzt das Wochenfest heißt, und somit chronologisch bestimmt scheint und statt der Feldfrüchte speciell der Weizen genannt wird," durchaus zu Recht besteht, daß aber formell die Fassung im Bundesbuche älter erscheint als in J, wie denn schon die Ausdrücke im B altertümlicher sind — regalim — peamim, dagegen alah bei J —, die Beziehungen allgemeiner — Exod. 23, 18 mit 34, 25; 23, 16 mit 34, 22; — die Anordnungen noch einfacher, und der Zusatz Exod. 34, 24, der offenbar auf eine Zeit führt, in der Ruhe und Friede herrschen, im Bundesbuche fehlt, das den Kampf um die Besitznahme Kanaans vor Augen hat. Bachmann hat freilich (Festgesetze S. 81 f.) gerade das Gegenteil gefunden.

19. Seine Integrität und sein Verhältnis zum Bundesbuch.

Diese Voruntersuchung ist notwendig, da Wellhausen, Kuenen, Cornill und Budde die Stelle zwar ihrer Grundlage nach J mit Sicherheit zuschreiben, sie aber überarbeitet sein lassen, und nur Dillmann und Baentsch sie für verhältnismäßig sachlich nicht alteriert halten, Müller (Pesach-Mazzoth-Gesetz S. 45) sie ihrer Grundlage nach E zuschreibt.

---

[1]) alah der technische Ausdruck vom Hinaufziehen nach Jerusalem.
[2]) tischtach (nach Dillmann) ungewöhnlicher in dieser Verbindung als tizbach im Bundesbuche.
[3]) la boker (nach Dillmann) unbestimmter als ad boker im Bundesbuch.
[4]) Also Einschränkung auf das Passahfest bei J, während die Bestimmung im Bundesbuch kontextmäßig auf alle drei Feste sich bezieht.
[5]) So auch Wellhausen, Prol.[4] S. 84 f.

Verschiedenheiten in Exod. 34, 18 gegenüber 23, 15 wie ascher für kaascher; „im Monat Abib" für „in ihm" sind geringfügig und rein stilistischer Natur, können also sachliche Differenzen nicht begründen. Das Erstgeburtsgesetz Exod. 34, 19. 20 stimmt zwar mit Exod. 13, 12 (J) überein, weicht aber von 22, 28 f. (B) formell wenigstens in einer Weise ab, daß man darauf geführt werden könnte, letztere Stelle als älter anzusehen. Denn Exod. 22, 28 (vgl. 13, 2) verlangt erstens Weihung der Erstgeburt der Söhne, Exod. 34, 19 erlaubt schon die Lösung derselben, und zweitens sind die Vorschriften in Exod. 34, 19. 20 viel genauer als die in Exod. 22, 28. 29, so daß sie auch deshalb wohl als die jüngeren erscheinen könnten. Davon, daß die Erstgeburtsopfer von Menschen je ein ursprüngliches Element des Jahvekultus gewesen, kann heute keine Rede mehr sein,[1]) und Wellhausen sagt (Prol.[4] S. 87) sehr richtig: „Die Ansicht von einigen Gelehrten, meistens Streifzüglern auf alttestamentlichem Gebiete, als sei die Schlachtung der erstgeborenen Knäblein ursprünglich die Hauptsache beim Passah, verdient kaum Widerlegung." Holzinger (Einl. in d. Hexat. S. 249) hält es daher „trotz dem Exod. 22, 29 für opfern gebrauchten natan für nicht unmöglich, daß schon das Bundesbuch wie die spätere Zeit die Lösung der Erstgeburt meint". Auch die prophetische Polemik zeugt nicht für das Menschenopfer als eine im volkstümlichen Jahvekultus erscheinende Handlung (gegen Vatke, Bibl. Theol. d. A. T. S. 276; Kuenen, de Godsd. I, S. 221, 236; Mayhaum, Die Entwickl. d. isr. Proph. 1883, S. 99), wie König, Hauptprobleme S. 73 ff. gezeigt hat.

Wenn nun Holzinger (l. c. S. 249) sagt: „übrigens macht gerade diese Stellung der Forderung Exod. 22, 28 f. ihre Ursprünglichkeit im Bundesbuch verdächtig: man könnte V. 28b fast für eine Exegese zu dimeacha halten und darin eine alte Glosse sehen," so geht er dabei wohl von der Voraussetzung aus, daß der alte Glossator dema, das ja nur hier vorkommt, und das auch die Vulgata (von der gleichen Voraussetzung aus?) mit primitiae wiedergiebt, als Erstgeburt verstanden habe. Nun giebt zwar der samaritanische Text, wo dema für das hebr. cheleb in der Bedeutung: „bestes, vorzüglichstes" steht (Num. 18, 12; Gen. 45, 18; vgl. Gesenius, thesaur. 345), der Gebrauch der Mischna (Teharoth II, 3, Ohaloth XVI, 4 zu Num. 18, 32), wo die dem Priester gehörige Gabe dema heißt, der Mechilta, die das seltene Wort durch theruma (Gabe) erläutert, der mischnische Gebrauch des Verbums dimma in der Bedeutung: „etwas zur Theruma machen" (vgl. D. Hoffmann, Magaz. f. d. Wissensch. d. Judent. 1866, S. 55) auch die Bedeutung Erstlinge an die Hand, und die LXX geben die beiden Ausdrücke meleah und dema durch *ἀπαρχαὶ τοῦ ἅλωνος καὶ ληνοῦ* wieder, übersetzen auch reschith mit *ἀπαρχή*, wobei noch zu bemerken wäre, daß der Scholiast zu Eur. Or. 96 sagt: „*ἀπαρχὴ ἐλέγετο οὐ μόνον τὸ πρῶτον τῇ τάξει ἀλλὰ καὶ τὸ πρῶτον τῇ τιμῇ*" (vgl. Levy, Chald. Wörterb. I, 181; Neuhebr. Wörterb. I, 414), so daß meleah sich auf die Abgabe von der Tenne und dema auf die Abgabe von der Kelter (Wein

[1]) Die Nachweise bei Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion 1896, vgl. Ewald, Altert.[3] S. 35 f., 93 f., 399 ff. GVJ I, S. 468, 478 ff.; III, S. 557 ff.

und Öl) bezöge, wogegen es wieder Num. 22, 27 meleah min hajjekeb heißt, und der Midrasch zu Ps. 24, 3, § 3 meleah geradezu durch theruma[1]) erläutert; aber aus den Ausdrücken meleah und dema selbst kann doch nur der Begriff Abfluß, Überfluß (Gesenius, thesaur. 789, 345) abgeleitet werden, und dema bedeutet doch wohl zunächst das aus den gekelterten Trauben und Oliven tröpfelnde[2]) und gehört zu dem ἅπ. λεγ. dama Jer. 13, 7, wo wegen des aram. und arab. und auch des Kontextes die Bedeutung „weinen" zweifellos ist, und dim'ah Thräne, Tropfen, so daß also dema der ausgepreßte Saft sein würde. Auch im Talmud hat sich wenigstens die Erinnerung an diese Grundbedeutung und die Beziehung auf das Flüssige erhalten, wie die Tosefta (zu d. St.) beweist (vgl. Gesen. Buhl S. 174b). Somit wird Exod. 22, 28a zu übersetzen sein: „deine Fülle und deinen Saft," wobei auch die Nötigung, 22, 28b als Exegese zu dimeacha aufzufassen und als im Bundesbuch nicht ursprünglich anzusehen, verschwindet. Da nun aber nach Dillmann (zu d. St.) der Begriff des Erstgeborenen nicht „juristisch genau definiert ist, bleibt es", — anders wie in P, wenn auch nicht Exod. 13, 2, so doch an anderen Stellen — „hier ganz ungewiß, in welcher Weise der Verfasser das „Geben" verstanden wissen will", und er urteilt ähnlich wie Wellhausen, Holzinger, König, Kamphausen und Baudissin (Gesch. d. altest. Priestert. S. 55 f.). „Der bloße Wortlaut würde sogar an Opferung zu denken erlauben" — insofern hätte Reuß also recht — „läßt sich aber deshalb nicht von einer wirklichen Opferung verstehen, weil sich für die historische Zeit keinerlei Spur dafür findet, daß im Jahvedienst Menschenopfer gefordert seien", und auch Knobel meinte schon: „die Stelle lautet so, als ob man die Erstgeborenen wirklich an Jahve abgeben sollte, etwa zum Dienste Gottes (Num. 3, 12 f.; 8, 16 ff. P), wie sonst immer das Gesetz vorschreibt" Exod. 13, 13; 34, 20 J; Num. 18, 5 f. P, und hielt es für möglich, „daß Jerobeam I, als er die Leviten vom heiligen Dienst verdrängte (1. Kön. 12, 31; 2. Chron. 11, 14 f.) gerade die Erstgeborenen wählte, an die auch vermutlich Exod. 24, 5 zu denken ist." Wenn aber Jerobeam das that, so ließ er sich von einer P gerade entgegengesetzten Praxis leiten. Denn nach P sind die Leviten doch der Ersatz für die Gott gehörenden Erstgeburten (Num. 3, 12 f.; 8, 16 ff.). Verdrängte er also die Leviten und griff wieder auf die Erstgeborenen zurück, so setzt das ja voraus, daß er hierin P abrogierte, diese Bestimmung von P also damals schon vorhanden

---

[1]) theruma von herim; herim bedeutet nach H. Ewald (Altert. S. 99 Anm.) „etwas von einem größeren Haufen abheben oder vorwegnehmen". „theruma wird teils sogar auch im üblen Sinne von Erpressungen" gebraucht (Spr. 29, 4), „teils wenigstens im allgemeineren Sinne und wird allmählich allein herrschend". Der Deuteronomiker gebraucht nur noch theruma (Deut. 12, 11, 17). „Das theruma ist indes in seiner allgemeinen Bedeutung: „Heilige Spende" auch schon dem Buche der Ursprünge gewöhnlich wie Exod. 30, 13 f. Wahrscheinlich verlor der ältere Gebrauch in späteren Zeiten viel von seiner ursprünglichen Lebendigkeit, so daß wirklich mehr nur ein theruma hervortrat." „Die LXX drücken den Nebenbegriff der Weihe und zugleich den ähnlichen Laut der beiden Wörter (thenupha und theruma) an vielen Stellen recht gut aus durch die Übersetzung ἀφόρισμα und ἀφαίρεμα."

[2]) Nach Ewald (Altert. S. 400, Anm. 3) ist in Exod. 22, 28 vorn mit den LXX reschith einzusetzen, und maleah vom reifenden Getreide sowie dema vom Weine zu verstehen. Der Ausdruck Exod. 23, 19a bezieht sich dagegen nach dem Zusammenhange mehr auf das Pfingstfest. Vgl. Tractat Bikkurim 3, 1—7.

gewesen sein muß. Daher sieht sich auch die Graffsche Schule wenigstens zum Teil (Kuenen, Wurster, Holzinger, Driver) gezwungen, die Quellen von P als alt anzusehen, so spät sie auch die Abfassung der Priesterschrift ansetzt. Zu diesen kultischen Thoroth, deren hohes Alter sie einräumt, würde dann auch das Erstgeburtsgesetz gehören (vgl. Holzinger, l. c. S. 448—450).

Jedenfalls geht aus der Besprechung der beiden Stellen, Exod. 22, 28 f. und 34, 19 f. hervor, daß man nicht genötigt ist, die erstere für sachlich sehr viel unterschieden von der zweiten zu halten, daß man aber immerhin aus formellen Gründen die erste für früher abgefaßt als die zweite ansehen darf, wenn auch beide nach Reuß' richtigem Urteil in zeitliche Nähe zu rücken sind.

Nur ein Punkt erfordert noch einige Aufmerksamkeit. Die Erstlinge der Tenne, der Kelter, aber auch der Tiere werden gemeinhin als Abgabe, als Tribut gefaßt und die Tiereparchen mit den Ernteeparchen in eine Linie gerückt. „Der Schluß, daß dieses Opfer — (der tierischen Erstgeburten) für das nomadische Leben die gleiche Bedeutung hat, wie das Opfer der Erstlingsfrüchte bei den Ackerbau treibenden Völkern, nämlich die eines der Gottheit dargebrachten Tributs, sagt Robertson Smith (Die Relig. d. Semiten S. 188), „scheint so auf der Hand zu liegen, daß ein gewisser Mut dazu gehört, diese Folgerung abzulehnen!" Er lehnt sie ab und zeigt, daß „auch in der Form des Erstlingsopfers, wie es sich bei den Hebräern findet, Anzeichen dafür vorliegen, daß der Parallelismus mit dem Opfer der Erstlingsfrüchte nicht so vollständig ist, wie es auf den ersten Blick scheint", daß die Parallele für die tierischen Erstgeburten Lev. 19, 23—25 vorliegt, daß „dem Opfer der Erstlinge" irgend eine Form das Tabu zu Grunde liegt, was „aus der Bestimmung des älteren hebräischen Gesetzes" folgt, „daß einem Erstling des Esels, wenn er von seinem Besitzer nicht losgekauft wird, das Genick gebrochen werden soll" (Exod. 34, 20). Er vermutet ferner, „daß alle Vorrechte des Erstgeborenen bei den semitischen Völkern ursprünglich Vorrechte der Heiligkeit sind: das heilige Blut des Stammes fließt am reinsten und stärksten in ihm, Gen 43, 3; Deut. 21, 17, und ist der Ansicht, daß das Passah „das Erstlingsopfer κατ' ἐξοχήν in den ältesten hebräischen Zeiten ein Sühnebrauch von besonders außergewöhnlicher Art war" (l. c. S. 189), wie er denn die Ansicht Wellhausens, daß das Opfer ursprünglich ein Opfer der Erstlinge war, für richtig, und dafür hält, daß sich zuletzt Passahlamm und Erstlinge schieden, das erstere mit vielem von dem alten und charakteristischen Ritual als ein häusliches Opfer beibehalten wurde, während die letzteren am Heiligtum dargebracht und auf dem Altar geopfert wurden, wobei das Fleisch ganz dem Priester zufiel (Num. 18, 18).

Wir lassen diese Ansicht hier dahingestellt, da von einem Sühnbrauch im Passah des Pentateuchs nichts mehr begegnet, und über die ältesten Zeiten der Hebräer keine Kunde zu uns gelangt ist. Sind aber die tierischen Erstgeburtsopfer mit den Erstlingsfrüchten nicht parallel, dann fällt die ganze Theorie der Graffschen Schule von der Gleichheit der drei

Jahresfeste in sich zusammen, dann auch die Meinung, weil Passah die Darbringung der Erstlinge von den Herden und Mazzoth die Erstlinge des Getreides bedeuten, sei die Verschmelzung beider sehr leicht vollzogen worden; dann ist also richtig, was im vorigen Kapitel aus andern Gründen ausgesprochen wurde, daß gerade das Passah-Mazzoth-Fest bei B und J nicht mit den beiden Erntefesten zusammenhänge und in Parallele gesetzt werden dürfe.

Exod. 34, 21—22 scheiden für unsere besondere Frage und Aufgabe aus, da sie sich nicht auf das Passah-Mazzoth-Fest beziehen.

Exod. 34, 23. 24 machen den Eindruck, jünger zu sein als Exod. 23, 17, einmal schon des sinnvollen Zusatzes wegen, durch den in Exod. 34, 23 Exod. 23, 17 erweitert, dann aber besonders, weil Exod. 34, 24 sich gar nicht in Exod. 23, 14 ff. findet: „denn ich will vertreiben Völker vor dir und erweitern deine Grenze, und nicht soll begehren jemand dein Land, wenn du hinaufziehst zu erscheinen angesichts Jahves, deines Gottes, dreimal im Jahre." Die Erklärung, die einst Michaelis (Mos. Recht I, § 65, S. 344 ff.) gab, Moses wolle Israel damit ermuntern, auf das damalige Völkerrecht zu vertrauen, wo noch jedes Volk Achtung vor dem Gottesdienst des anderen hatte und Waffenstillstand schloß, so oft eine Festfeier eintrat, setzt für jene Zeit eine Art treuga dei voraus, von der wir sonst nichts wissen, wird dem Texte nicht gerecht, und würde sich heute wohl nur noch geringen Beifalles zu erfreuen haben; seine Frage aber: „Wollen wir es wohl wagen, die Worte Moses so auszulegen, als hätte er ein periodisches Wunderwerk Gottes verheißen, das drei Wochen lang in jedem Jahre (und zu verschiedenen Zeiten) alle Feinde der Israeliten in Klötze verwandeln solle," zeigt uns den rein äußerlich zur Offenbarung stehenden Mann, der denn auch in der Vorrede der deutschen Bearbeitung seines Compendium Theologiae dogmaticae (1787) von sich selbst erklärte: „Ich habe, das gestehe ich aufrichtig, in meinem ganzen Leben kein anderes Zeugnis des Heiligen Geistes empfunden, als das ist, was man in der Heiligen Schrift als eine Anzeige und Spur ihrer Göttlichkeit antrifft" — nämlich die Wunder. Gegen Hupfeld (Comment. de prim. etc. I, S. 8), der diese Verheißung als unmosaisch, also einer späteren Zeit angehörig bezeichnete, hat Bachmann (Festges. S. 81 f.) von der Voraussetzung mosaischer Abfassung aus sehr treffend ausgeführt, daß die Beziehung auf Zeiten und Zustände nach der Einnahme des Landes an sich noch nicht als Zeichen nachmosaischer Abfassung gelten könne, wie daß die Herablassung Gottes, die in dieser Verheißung Exod. 34, 24 zum Ausdruck komme, mit der er dem Volke die Bundespflichten möglichst leicht und lieb zu machen suche, gerade an dieser Stelle, wo das Volk von neuem für den Bund gewonnen werden solle, besonders angemessen erscheine. Strack (Kurzgef. Komment. z. d. St.) giebt dagegen nach Joseph. de bell. jud. II, 23, vgl. Lund, Altert. (1711), S. 969 dieser Zusage Jahves die allgemeinste Wendung: „Gott schützt sein Volk, solange dieses sich zu ihm hält; wenn aber Israel sich von Gott abwendet, giebt Gott es ihm in die Hand seiner Feinde." Mir hat sich folgende Auffassung ergeben: Die Stelle Exod. 34, 18 ff. verdankt wegen V. 24 einer Zeit Farbe und auch wohl die Entstehung, in der Israel sich tiefen

Friedens erfreute. Da bietet sich dann die Zeit Salomos dar. Der V. 24 blickt aber auf eine Zeit des Kampfes und der Unruhen zurück, wo eine ungestörte regelmäßige Feier der Feste nicht möglich war, die noch nicht lange entschwunden sein kann. Sind mit dieser Zeit nicht die Zeit der Richter, Sauls und Davids mit ihren äußeren Kämpfen, ihrem inneren Parteihader gemeint? Gehört das Bundesbuch, oder, was uns hier angeht, sein Schluß der vorsalomonischen Periode an, und sind nach dem Urteil von Reuß Exod. 23, 14 ff. und 34, 18 ff. einander zeitlich nahe zu rücken, so führt dies Moment auch auf die salomonische Zeit. Und warum sollte die jahvistische Quellenschrift nicht dieser Periode ihren Ursprung verdanken? Kann von ihr nicht gelten, was Heinrich Ewald (GVJ I³, S. 115) von seinem „Buch der Ursprünge" sagt, dessen Charakteristik in vielen Punkten auch auf J paßt: „In der That konnte für die Unternehmung eines größeren Geschichtswerkes keine Zeit günstiger sein als diese, da das Volk eben als Sieger über alle benachbarten Völker an sein eigenes Altertum gern sich zurückerinnerte und nun in den letzten Friedensjahren auch die rechte Muße des Überblickes über die Geschichte und Stellung aller Völker der Erde gewonnen hatte. Es war dies eine erhabene Zeit, wie sie in dieser ruhigen Höhe und dieser nach allen Seiten sich verbreitenden künstlerischen Thätigkeit später nie wiederkehrte." Ewald selbst schreibt (GVJ I³, S. 169) diese Stelle dem vierten Erzähler der Urgeschichte zu, der im Zeitalter der großen Propheten (Hosea, Amos) schrieb, zu, vgl. S. 153). Dieser zeigt „nirgends einen gesetzgeberischen Zweck, denn das eine Mal, wo er Gesetze vorträgt (Exod. 34, 10—26), thut er es nur wie in dem auch sonst ihm gewohnten Wetteifer mit den älteren Quellen, um den Dekalog und dessen Entstehung auf seine Weise zu erklären". Hier kann man Ewald kaum beipflichten, warum sollte auch der vierte Erzähler diesen Wetteifer gehegt, und wenn er ihn hegte, ihn nur ein einziges Mal gezeigt haben. Dieser singuläre Fall kann doch kein Urteil begründen, wir werden darum J, dem Exod. 34, 18—26 angehört, richtiger in die Zeit Salomos setzen dürfen. Wenn die Kritik an J die warme Hervorhebung der nationalen Gesichtspunkte rühmt, welche Zeit war wohl geeigneter, eine nationale Stimmung zu erzeugen, als die Salomos, die nach glorreichen Erinnerungen an ruhmvolle Kämpfe unter David nun auch im Tempel das Nationalheiligtum erstehen sah, zu dem das neu geeinte Volk ungehemmt durch Feinde von außen und die Zwietracht im Inneren seine Wallfahrten unternehmen durfte (Exod. 34, 24). Das Verbum alah stünde dann hier vom Hinaufziehen nach Jerusalem, was ohnehin seiner Bedeutung entspricht, wenn es auch vom Hinaufziehen nach Mizpa u. s. w. stehen kann. Ist Exod. 34, 18 ff. unter Salomo geschrieben, dann würde die Stelle nur die thatsächliche Beschreibung der Sachlage unter ihm darstellen und bezeugen, was schon durch 1. Kön. 9, 25 feststeht, daß unter ihm die drei Jahresfeste begangen sind und nicht bloß seitens des Hofes (Gramberg), sondern auch seitens des Volkes. Jedenfalls liegt nichts im Wege, die Abfassungszeit von J höher anzusetzen, als es die Schule Wellhausens thut.

Bleibt man bei der zeitgeschichtlichen Auffassung von Exod. 34, 24, so verbietet sich die Erklärung der Stelle von Saalschütz (Mos. Recht I,

S. 423 ff.) ganz von selbst. Die Vorstellung, die der Wortlaut[1]) an die Hand giebt, wie eine prophetische Vorherverkündigung lehnt er als unvollziehbar ab; der Auslegung, daß überhaupt an den drei Wallfahrtsfesten jeder, aber nur dann und wann, nicht immer und alle zugleich, nach dem Hause Jahves kommen solle, widerspricht Deut. 16, 5—7; so kommt er schließlich auf die Annahme einer Repräsentation des nicht anwesenden Volkes durch die Maamad hinaus, eine rabbinische Einrichtung, die nach Taan. IV, 2—4; Bikkur. III, 2 darin bestand, daß das ganze Volk in 24 Kreise geteilt war, von denen stets ein Stamm von Vertretern, also bestehend aus Priestern, Leviten und Israeliten in Jerusalem war, die im Namen aller die Opfer darbrachten und sich ausschließlich heiligen Beschäftigungen widmeten. Aber gerade von einer Stellvertretung durfte bei dem Passahopfer auch nach rabbinischer Satzung keine Rede sein, und das Passah wurde auch gar nicht im Namen des Volkes dargebracht.

Daß Exod. 34, 25 nur eine Variante von Exod. 23, 18 ist, sieht man auf den ersten Blick. Doch sind die Abweichungen der Kritik bedeutsam erschienen. Daß Exod. 34, 25 jünger als Exod. 23, 18 ist, folgt schon daraus, daß die dort über die Behandlung des Opferblutes und Fettes gegebenen, auf alle drei Feste sich beziehenden Bestimmungen hier schon auf das Passahfest allein eingeschränkt werden; nach einigen soll ad boker in Exod. 23, 18 bestimmter sein wie laboker in Exod. 34, 25, und daß es in Exod. 23, 18 „opfern", dagegen in Exod. 34, 25 „schlachten" heißt, dürfte unabsichtlich sein, wenn auch „schlachten" in dieser Verbindung etwas ungewöhnlich sein mag.

Die bedeutendste Abweichung aber hat die Kritik darin gefunden, daß Exod. 23, 18 von dem „Fett meines Festes", Exod. 34, 25 dagegen von dem „Opfer des Passahfestes" redet, und, von der Beobachtung aus, daß chag immer nur in der Verbindung chag hamazzoth erscheint, die Stelle für interpoliert erklärt. Schon Hitzig (Ostern u. Pfingst. S. 21 ff., 32 ff.) stellte die seitdem oft wiederholte Behauptung auf, daß das Passah dem Verfasser von Exod. 23, 18 gänzlich unbekannt gewesen sei, und daher seine Verbindung mit dem Mazzothfeste, wie sie Exod. 34, 25 und dann Exod. 12 und 13 erscheine, auf ein späteres Stadium der Festgesetzgebung hinweise. Allein auch schon Hengstenberg (Auth. d. Pentat. II, S. 372) hat nach dem Vorgange von Sebast. Schmidt (tract. de pasch. etc. 1685, S. 277) eingewandt, daß niemals der Name Passah vom ganzen Feste gebraucht werde, vielmehr in diesem Falle, wenn die Bezeichnung des ganzen Festes beabsichtigt sei, sich immer der Ausdruck chag hamazzoth finde, also aus dem Fehlen der Passahbezeichnung in Exod. 23, 18 nicht darauf geschlossen werden könne, daß das Passah dem Verfasser von Exod. 23, 18 unbekannt gewesen sein müsse. Daß man in der That aus dem

[1]) Die Vorstellung, daß ja dann zu den Festzeiten das Land fast entvölkert war, hat an sich nichts Schwieriges. Wenigstens berichtet Josephus (de bell. jud. II, 19, 1), daß Cestius, als er Ende Oktober 60 v. Chr. in Lydda einzog, alles fast leer fand, da die Bevölkerung zum Laubhüttenfeste gezogen war, und die 50 Juden, die zum Vorschein kamen, töten ließ. Daraus folgt doch, daß man auch in alten Zeiten und zumal friedlichen fast allgemein, so weit es das Gesetz forderte, nach Jerusalem gezogen sein und Haus und Hof der Obhut der Greise 2c. überlassen haben kann.

Nichtvorhandensein der Passahbezeichnung nicht auf das Nichtvorhandensein des Passahfestes schließen muß, zeigen die Ansichten Grambergs, der (l. c. S. 277, 441) Exod. 23, 18 ganz unbefangen auf das Passah bezieht, und Georges (l. c. S. 110 f.), der das Passahmahl in V. 18 „deutlich enthalten" findet, „wo unter dem Fett des Festes offenbar das Passahopfer gemeint ist," wenn auch das eigentliche Fest hier das Mazzothfest sei, zu dem sich aber das Passah wie „ein notwendiger Teil" verhalte, und in „einer notwendigen Beziehung" stehe (vgl. oben S. 50 f.).

So wird man doch nur dies sagen dürfen, daß der Verfasser das Passah kennt, aber in Exod. 23, 18 nicht nennt, weil das ganze Fest, um das es sich dort wie hier (Exod. 34) handelt, eben chag hamazzoth heißt. Da nun in J oder JE, was auch Holzinger (l. c. S. 252) einräumt, das Passahfaktum und die Passahfeier erwähnt war, so führt sich die Nichterwähnung des Namens Passah in Exod. 23, 18 auf Rje zurück, der bei der Ineinanderarbeitung von J, E und B, falls letzteres nicht schon als Bestandteil von E vorhanden war, in Exod. 23, 18 die in seiner Vorlage befindliche Passahbezeichnung strich, weil er entweder Exod. 23, 18 und 34, 25 schon allein auf das Passah bezog, oder in seiner Rückverweisung Exod. 23, 15 „wie ich dir geboten habe", wenn sie von ihm herrührt, deutlich auf die jahvistischen Bestandteile von Exod. 12 und 13, also Exod. 12, 21—27 und 13, 3—16 deutlich auf das Passah angespielt zu haben meinte, oder wenn sie nicht vorhanden war, was aus dem eben angeführten Grunde das wahrscheinlichste ist, ihr Fehlen nicht auffällig, sondern nach dem Sprachgebrauch ganz in der Ordnung finden konnte. Da die Worte „wie ich dir geboten habe" für mich ein ursprünglicher Bestandteil des Textes sind, so scheint mir das letztere das richtige zu sein; ein späterer Überarbeiter, der in Exod. 34, 25 das Fehlen der Passahbezeichnung nicht richtig auffaßte, könnte dann, weil er genauer sein wollte, diese Bezeichnung durch die Worte „das Opfer des Passahfestes" verdeutlicht haben. Übrigens lesen die LXX statt sibchi, sebachai, bezogen also die Vorschrift Exod. 34, 25 — wie in Exod. 23, 18 — auf alle drei Feste, so daß sich überhaupt fragen dürfte, ob die Punktation sibchi sehr alt ist; Dillmann meint sogar, daß auch in Exod. 23, 18 sebachai und chaggai beabsichtigt gewesen sein könne.

Exod. 34, 26 endlich entspricht wörtlich Exod. 23, 19, giebt also zu einer Erörterung keinen Anlaß.

Daß Exod. 34, 18—26 nicht ein von Exod. 20 (und Deut. 5) verschiedener Dekalog und überhaupt kein Dekalog ist, haben richtig Delitzsch,[1] König,[2] Kittel,[3] Dillmann[4] und Kuenen[5] gegen Wellhausen,[6] Baentsch,[7] Holzinger,[8] Meisner,[9] Smend,[10] Kayser[11] und Cornill[12]

[1] Zeitschr. kirchl. Wissensch. III, S. 296.
[2] Einl. S. 204.
[3] Gesch. d. Hebr. S. 179.
[4] II zu d. St.
[5] Theol. Tjdschr. XV, S. 164 ff.
[6] Kompos. d. Hexat.[2] S. 87 u. 331 ff.; GVJ S. 96, Anm. 3 u. S. 218 Anm.
[7] Bundesb. S. 97 ff., 122.
[8] Einl. in d. Hexat. S. 217 f.
[9] Dekalog S. 25 ff.
[10] Altt. Religionsgesch. S. 273 f.
[11] Altt. Theol. ed. Marti S. 106.
[12] Einl. in d. Alt. Test.[2] S. 74.

festgehalten, und Kautzsch[1]) hat diese Ansicht wenigstens für möglich erklärt. Diese unrichtige Anschauung, daß in Exod. 34, 10—26 ein zweiter (jahvistischer) Dekalog enthalten sei, zu der Goethe[2]) die erste Anregung gegeben hat, wird durch eine unrichtige Auslegung von Exod. 34, 28 begründet; hier ist nämlich das Subjekt zu wajikrot nicht Mose, sondern Jahve und „die Worte des Bundes, die zehn Worte" in V. 28 beziehen sich nicht auf die V. 27 genannten Worte, infolge deren die Bundschließung Exod. 24, 4 ff. stattfand, da diese gar nicht „auf die Tafeln" geschrieben werden sollen, sondern auf Exod. 20, 2—17; (das weitere bei Dillmann zu Exod. 34, 28.) Neuerdings hat übrigens Meisner (Der Dekal. im Hexat. 1893) die Schlußworte in Exod. 34, 28 azereth — hadebarim überhaupt für eine Glosse erklärt, dem sich Marti (l. c.) angeschlossen hat. Wenn diese Ansicht Beifall finden sollte, dann würde die Existenz eines zweiten Dekalogs in J neben Exod. 20, 2 ff. überhaupt gegenstandslos sein. Darum sage ich mit König (l. c.), „daß Exod. 34, 10—26 J einen Dekalog und zwar einen solchen enthält, der an Altertümlichkeit den in der Schrift des E enthaltenen Dekalog Exod. 20 überragt, dies wird stets eine grundlose Annahme bleiben" und fasse dahin das Resultat der Untersuchung zusammen, daß die Passahbezeichnung in Exod. 34, 25 Einschub sein kann, je nachdem die Punktation hier und in 23, 18 beurteilt wird, aber sonst eine Interpolation von Exod. 34, 18—25 anzunehmen, unnötig ist.

Da nun die Entscheidung des Verhältnisses von Exod. 23, 14 ff. und 34, 18 ff. bei Baentsch (Bundesb. S. 99 ff.), die *Grundlage* von Exod. 34 sei älter, die *Überarbeitung* dagegen jünger als das Bundesbuch wegen ihrer großen Künstlichkeit zu unwahrscheinlich ist, auch der gesicherten Nachweise entbehrt, scheint es noch am geratensten, Exod. 34 für jünger als 23 zu halten, worauf eine unbefangene Vergleichung beider Stellen immer führen wird, und zuzugeben, daß beide Stellen bei der Ineinanderschiebung von J und E eine *formelle* Überarbeitung erfahren haben. Auch König (l. c. S. 200) giebt solche Überarbeitungen durchaus zu. Daß aber Exod. 34, 25 gegenüber 23, 18 eine „Verschlimmbesserung" ist, wie Hitzig meint, glaube ich nicht.

Abgesehen nun von der Änderung in Exod. 34, 25, die sehr natürlich ist, stehe ich nicht an, unter Berücksichtigung des hohen Alters von Exod. 34, 18 ff. wie der noch älteren Stelle Exod. 23, 14 ff., des Umstandes, daß Exod. 34, 18 ff. doch Exod. 23, 14 ff. sachlich wie sprachlich sehr nahe steht, Exod. 34, 18—26 als *mosaisches Erbe* in Anspruch zu nehmen. Der Ausdruck ist einfach deshalb gewählt, weil formelle Überarbeitung nicht zu leugnen ist. Damit ist auch nach J der mosaische Ursprung des Passah-Mazzoth-Gesetzes gegeben.

Da nun die beiden Stellen Exod. 23, 14 ff. und Exod. 34, 18 ff. sehr ähnlich sind und auch sachlich nur wenig voneinander abweichen, so gilt das über die Bedeutung, die Beobachtung, den Ursprung des Passah-Mazzoth-Festes im vorigen Kapitel ausgeführte auch für J, und es sind daher nur die Abweichungen im folgenden kurz anzugeben.

[1]) Die Heil. Schrift. Beil. S. 139.

[2]) Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen 1773. Erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes? Ges. W. W. (Cotta) 1853 ff. Bd. XIV, S. 266 ff.

20. Zusammenfassung.

In folgenden Punkten fasse ich das Ergebnis der über Exod. 34, 18—26 angestellten Erörterung zusammen.

1. Die jahvistische Festgesetzgebung, wie sie in Exod. 34, 18—26 vorliegt, entstammt ihrer schriftlichen Fixierung nach der Zeit Salomos.

2. Die Stelle Exod. 34, 18—26 ist weder interpoliert noch deuteronomistisch bearbeitet, dagegen, wie Exod. 23, 14 ff., formell redigiert worden.

3. Exod. 34, 18—26 ist wegen des Zusatzes 34, 24 und wegen der in 34, 25 enthaltenen Einschränkung der Opfergaben auf das Passah allein jünger als Exod. 23, 14—19, gehört aber zeitlich in die Nähe der schriftlichen Fixierung jener Stelle des Bundesbuches.

4. Exod. 34, 18—26 stellt im wesentlichen ein mosaisches Erbe dar.

5. Auch nach der jahvistischen Quellenschrift gehörte das Passah-Mazzoth-Fest zu den drei großen Wallfahrtsfesten, an denen alle männlichen Israeliten bei dem Hause Jahves, nunmehr dem salomonischen Tempel in Jerusalem, erscheinen sollten.

5. Seine Feier sollte wie im Bundesbuch in der Darbringung von Erstlingsopfern, von denen alles Gesäuerte fern zu halten war, und in dem Genuß der ungesäuerten Brote bestehen.

6. Seine Dauer betrug sieben Tage, deren Zahl sich aus der Sabbathsidee des Mosaismus begreift.

7. Auch nach J ist das Passah-Mazzoth-Fest historisch motiviert und durch Moses seit dem Auszuge aus Ägypten ein historisch-theokratisches Fest.

8. Unter kananäischem Einflusse und unter der Voraussetzung, daß es zeitlich mit einem etwaigen kananäischen Frühlingsfeste zusammenfiel, kann es immerhin auch als agrarisches Fest begangen worden sein.

9. Die Erstgeburtsopfer stehen nach J mit dem Passah im engen Zusammenhang. Mögen sie semitische Sitte und vormosaischen Ursprungs sein, so haben sie doch seit Moses historisch-theokratische Bedeutung erhalten und sollten an die Tötung der ägyptischen und Verschonung der israelitischen Erstgeburt erinnern.

10. Die menschlichen Erstgeburtsopfer sind nie ein Bestandteil des legitimen Jahvedienstes gewesen.

11. Wie Exod. 23, 14 ff. so setzt auch Exod. 34, 18 ff. voraus, daß außerdem noch kultische mosaische Thoroth vorhanden gewesen sind, die alles Nähere über die Opfer und ihre Darbringung wie die Festfeier enthielten.

12. Da nach neuerer Forschung die Erstlinge der Herde mit den Erstlingen der Ernte nicht mehr in Parallele zu setzen sind, so ergiebt sich auch hieraus, daß das Passah-Mazzoth-Fest mit den beiden Erntefesten nicht auf gleiche Stufe zu setzen, sondern von vornherein innerlich von ihnen geschieden ist.

Das Passah-Mazzoth-Fest nach dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerke. JE.

Nachdem wir in Übereinstimmung mit der Kritik aus dem jahvistischen Geschichtswerke die Stelle Exod. 34, 18—26 herausnahmen und sie als ein dem Bundesbuche auch zeitlich wie sachlich nahestehendes altes, der Zeit Salomos angehörendes Quellenstück behandelt haben, wäre es theoretisch richtig, nach der Kultusgesetzgebung, wie sie sich im elohistischen Geschichtswerk darstellt, eine Umschau zu halten und diese mit der im Bundesbuche und J enthaltenen zu vergleichen. Wenn wir uns aber erinnern, daß die Festgesetzgebung des Bundesbuches, die wir schon erörtert haben, die älteste ist, das Bundesbuch eine Vorlage für E war, oder nach Dillmann (II³, S. 219 ff.), Jülicher (Jahrbb. prot. Theol. VIII, S. 305), Baentsch (Bundesb. S. 86) wahrscheinlich, Kuenen, Onderz. (Weber, S. 146), König (Einl. S. 203 f.), Sellin (Beiträge II, 1, S. 13) das Bundesbuch schon seines Sprachcharakters wegen (vgl. Holzinger, Einl. S. 177 f. Anm.) von E selbst verfaßt oder von ihm in sein Werk aufgenommen wurde, dann hätten wir bei der Erörterung des Passah-Mazzoth-Gesetzes in B ja die kultische Gesetzgebung von E gleichzeitig behandelt. Wenn wir ferner erwägen, daß zwar nach Budde (ZaW. XI, S. 218) E auch eine Fest- und Opfergesetzgebung gehabt hat, diese aber in E durch das Sabbathgebot verdrängt oder doch von der moralischen und juridischen Gesetzgebung beinahe erdrückt worden ist (Holzinger l. c. S. 217 ff.), daß ferner E ein J durchaus paralleles Geschichtswerk war (Stade, GVJ I, S. 59 u. a.), weshalb auch die Zugehörigkeit der einzelnen Stücke an E und J immer schwierig und unsicher bleibt, so begnügen wir uns unter Verweisung auf das Referat bei Holzinger damit, das jahvistisch-elohistische Geschichtswerk, wie es die Kritik wiederhergestellt zu haben glaubt, in Bezug auf das Passah-Mazzoth-Fest zu untersuchen, wobei wir zuvörderst die Frage zu beantworten haben, ob die von der Kritik JE zugewiesenen Verse in Exod. 12 und 13 vordeuteronomisch, oder entweder überhaupt deuteronomischen Charakter haben oder von Rd überarbeitet sind, obwohl Ewald diese Kapitel dem in der Zeit Salomos verfaßten Buch der Ursprünge zugewiesen und Dillmann jeden deuteronomistischen Eingriff in JE von vornherein abgelehnt hat.

Im großen und ganzen werden jetzt von der Kritik — mit Ausnahme von König, der nach dem Vorgange von Nöldecke (Untersuch. z. Krit. d. A. T. S. 40 ff.), Schrader (bei de Wette, Einl.) und Graf (Die gesch. Büch. d. A. T. S. 34) Exod. 12, 1—28 EP zuweist, dazu auch noch wie die andern Kritiker Exod. 12, 40. 41; 43—51; 13, 1—2 rechnet (Einl. S. 191, 226), — die Verse Exod. 12, 21—27, 29—36 (37), 38. 39 (42); Exod. 13, 3—16 JE zugewiesen. Das Nähere zeigt die nebenstehende Tabelle.

Neuere Quellenscheidung in Exod. 12, 1—13, 16.

XII	Dillmann	Wellhausen	Kuenen	Jülicher	Cornill	Bacon	Budde	Kittel	Strack	Koenig
1—20	P	P	P	P	P		P		P	
21—27	J; 21a E	Nebenquelle zwisch. JE u. P	von R eingeschoben	von Rd eingeschoben	D (von R eingefügt)	JE	J (von D überarbeitet)	J	J	P
28	P	P	P	P	P		P		P	
29—30	J			J	J	JE	J	29 J; 30 JE	J	
31—33	31—32 E; 33 JE	JE (Grundlage E)		31, 33 J; 32 E	E	31—32 JE; 33 J	31, 33 J; 32 E	JE	E	
34—36	J			34 J; 35—36 E	34 J; 35—36 v. R eingefügt.	34 J; 35—36 zum Teil E	34 J; 35—36 E	34, 36 J; 35 E	E	JE
37	37a P; 37b JE	37a P; 37b JE	JE	E	EP		E	37a E; 37b P	37a P; 37b E	
38—39	38 JE; 39 J	JE (Grundlage E)		J	J		J		E	
40—41	P	P	P und jünger.		R		P		P	P
42	E	JE	Retouche von Rd	Retouche von Rd	ER		42a J; 42b D		P (?)	JE
43—51	P	P	P		P		P		P	P
* 8 XIII										
1—2	P	P	Rje (unabhängig vom Deut.)	Rd	P		P		P	P
3—16	J	entweder D oder Rje			J von Rd überarbeitet	3-10 J überarb. v. D; 11—16 J			J	JE

21. Der Text.

Exod. 12, 21. Und Mose berief alle Ältesten Israels und sprach zu ihnen: ziehet hin [1]) und nehmet euch Kleinvieh [2]) nach euren Geschlechtern [3]) und schlachtet das Passah,[4]) 22. und nehmet ein Bündel Ysop [5]) und tauchet (es) in das Blut, das in dem Becken [6]) ist, und lasset berühren [7]) an die Oberschwelle [8]) und an die beiden Thürpfosten von dem Blute, das in dem Becken (ist) und gehet nicht heraus, ein jeder aus der Thüre seines Hauses bis zum Morgen; [9]) 23. denn hindurchziehen wird Jahve, zu schlagen Ägypten, und [10]) wenn er sieht das Blut, an der Oberschwelle und an den beiden Thürpfosten, so wird vorübergehen [11]) Jahve an der Thür und nicht kommen lassen den Verderber [12]) in eure Häuser, zu schlagen, [13]) 24. und bewahret diese Sache [14]) zum Gesetz dir und deinen Söhnen für immer, [15]) 25. und wenn ihr kommt in das Land, das Jahve euch geben wird, wie er geredet hat, dann beobachtet diesen Dienst, [16]) 26. und wenn sprechen werden zu euch eure Söhne: was bedeutet [17]) dieser Dienst euch? 27. so sprechet: ein Passahopfer ist es dem Jahve, [18]) welcher vorüberging [19]) an den Häusern der Söhne Israels in Ägypten, als er Ägypten schlug und [20]) unsere Häuser errettete. Da verneigte sich das Volk [21]) und warf sich nieder . . . 28. [22]) . . . 29. und es geschah in der Mitte der Nacht, [23]) da Jahve erschlagen hatte [24]) alles Erstgeborene im Lande Ägypten vom Erstgeborenen des

---

[1]) Nach Dillmann (mit LXX, Vulg. Onkelos) in dem Sinne: gehet nun fort nach euren Wohnorten und zu euren Geschlechtern und treffet die Vorbereitungen zum Auszug.

[2]) d. h. Schafe und Ziegen.

[3]) Strack: für eure Familien. Vgl. Keil, Hebr. Arch. II, S. 195 ff.

[4]) Das Passah wird also schon als etwas Bekanntes vorausgesetzt, aber nicht in dem Sinne, daß das Passah die Festfeier ist, zu der Pharao das Volk in die Wüste entlassen soll, also ein vormosaisches Fest (Exod. 3, 18; 5, 3; 8, 21 ff.; 10, 8 ff. und 24 ff.; bes. 5, 1 und 10, 9 (E und J), sondern in dem, daß J und E jünger sind als das Bundesbuch, das Rje kannte und in JE einarbeitete, auf das er sich also hier auch beziehen konnte (vgl. Exod. 34, 25; 23, 18).

[5]) Wörtlich: Zwergkraut, wohl ein Lippenblütler (Dosten?).

[6]) Nicht: Schwelle wie LXX und Vulg, da man doch das Blut erst auffangen mußte, um das Bündel Ysop eintauchen zu können. Vgl. auch Sach. 12, 2.

[7]) Es ist entweder nach Dillmann „spritzen", oder nach Strack „streichen" gemeint.

[8]) d. h. der Balken über der Thür. Das Wort kommt nur in Exod. 12 vor.

[9]) In Übereinstimmung mit den andern Angaben, vgl. 12, 42.

[10]) Dem Sinne nach = aber.

[11]) Mit 'al nimmt es die Bedeutung: schonend vorübergehen, verschonen an, daher Pesach Vorübergang *ὑπέρβασις*, *ὑπερβασία* im Sinne von Verschonung vom Passahtier und Passahfest gebraucht.

[12]) So Dillmann und Strack, die es nach 2. Sam. 24, 16 (Jes. 37, 36) vom Würgengel, dem Werkzeug Gottes verstehen; anders vielleicht Exod. 12, 13 bei P, wo besser „das Verderben" zu übersetzen sein dürfte.

[13]) Hier und in V. 27 ist das Schlagen der Erstgeburt nicht besonders erwähnt, was aber V. 29 nachgeholt wird.

[14]) d. h. gesetzmäßiger Brauch, Ritus; es wird also das in V. 21—23 Vorgeschriebene, nämlich die häusliche Feier des Passah u. s. w. schon hier befohlen, also kann die häusliche Feier des Passah nicht erst, wie George und Graf wollten, im Exil aufgekommen sein.

[15]) Der Ausdruck ist anders und deutlicher bei P.

[16]) d. h. gottesdienstlichen Brauch, Ritus; so nur hier und Exod. 13, 5.

[17]) Oder „bezweckt".

[18]) d. h. dem Jahve zu Ehren wird es gefeiert und ist mit einer Opfermahlzeit (sebach) verbunden (Dillmann).

[19]) d. h. schonend (mit 'al) vorüberging.

[20]) Dem Sinne nach = aber.

[21]) V. 21 waren nur „die Ältesten" genannt, was sich nach Dillmann möglicherweise so erklärt, daß Rje V. 21 aus E herübernahm, ohne den Unterschied zu merken.

[22]) V. 28 gehört zu P wegen ken asu.

[23]) d. h. der Passahnacht im jetzigen Zusammenhang; bei J bezog sich die Zeitangabe ursprünglich auf die Exod. 11, 4 dem Pharao genannte Mitternacht.

[24]) Plusquamperf. in Beziehung auf V. 30: da stand auf . . .

Pharao, der auf seinem Throne saß bis zum Erstgeborenen des Gefangenen,[1]) der im Hause des Loches[2]) (war) und alles Erstgeborne des Viehes, 30. da stand auf Pharao des Nachts, er und alle seine Diener und alle Ägypter, und es war ein großes Geschrei in Ägypten, denn es (war) kein Haus, in dem kein Toter[3]) (war), 31. und er berief Mose und Aaron[4]) des Nachts und sprach: Auf, ziehet fort aus der Mitte meines Volkes, sowohl ihr als auch die Söhne Israels und gehet, dienet Jahve nach euren Worten,[5]) 32. Sowohl euer Kleinvieh[6]) als auch eure Rinder nehmet, wie ihr geredet[7]) und gehet[8]) und segnet auch mich.[9]) 33. Und es war stark[10]) Ägypten gegen das Volk, zu eilen, sie zu entlassen[11]) aus dem Lande, denn sie sprachen:[12]) wir sind alle des Todes,[13]) 34. und es hob auf das Volk seinen Teig, ehe er gesäuert war, — ihre Backschüsseln[14]) gebunden in ihre Kleider auf die Schulter, 35. und die Söhne Israel thaten nach dem Worte Moses und erbaten von den Ägyptern Gefäße von Silber und Gefäße von Gold und Kleider, 36. und Jahve gab Gunst dem Volke in den Augen der Ägypter, und sie ließen sie bitten,[15]) und sie zogen aus die Ägypter[16]) und es zogen aus die Söhne Israels von Raemses nach

---

[1]) Exod. 11, 5 ist die Mühlmagd genannt.

[2]) Oder Haus der Grube = Gefangenenhaus (vgl. Jer. 37, 16; Jes. 24, 22; Gen. 39, 20); über die Plage vgl. man die Kommentt.

[3]) Nach Dillmann nicht wörtlich, sondern als verallgemeinernde Rede aufzufassen.

[4]) V. 31 etwas anders als 10, 28 f. und 11, 8 (J), daher nach Dillmann 1 berarbeitung von Rje anzunehmen.

[5]) Vgl. 4, 23 f.; 5, 1, 3; 7, 26; 8, 16 f; 22 ff.; 9, 13; 10, 3, 9, 25 f.

[6]) d. h. Schafe und Ziegen.

[7]) kaascher dibbartem fehlt in LXX.

[8]) Pharao denkt wohl nur an Erlaubnis zur Festfeier in der Wüste; das ägyptische Volk will dauernden Fortzug der Israeliten.

[9]) Vgl. Exod. 8, 24 (J); Sinn: wenn ihr opfert, dann sprechet auch für mich die Bitte an euren Gott aus, daß ich verschont werde.

[10]) d. h. es drängte es stark, überwältigte es (vgl. Ezech. 3, 14).

[11]) d. h. sie eiligst zu entlassen.

[12]) Nach dem Sprachgebrauch auch: sie dachten.

[13]) Nämlich dann, wenn den Israeliten der Auszug noch länger verweigert wird, die verhängte Plage also auch noch länger andauert.

[14]) eigentlich Gärgefäß, nach Dillmann von seor Sauerteig, weshalb vielleicht unrichtige Überlieferung (mischeret für miseret) vorliegt. Der Brauch, der auch Ruth 3, 15 und 2. Kön. 4, 39 erwähnt wird, findet sich auch heute noch.

[15]) d. h. die Ägypter wiesen die Bittenden nicht ab, gewährten ihnen also ihren Wunsch. Joh. Sal. Braun in seiner (glossierten) Biblia 1764 erläutert 12, 36 so: „Dazu hatte der Herr dem Volke Gnade gegeben vor den Ägyptern, daß sie ihnen (aus Mitleid und Ehrfurcht das Gebetene nicht bloß) leiheten, (sondern sogar freiwillig schenkten, um sich dadurch mit ihnen auszusöhnen,) und (die Kinder Israel) entwandten es (oder nahmen es von) den Ägyptern (auf ihre Bitte an)" (!) Ähnlich auch Clemm, Betrachtungen über die Absichten der Religion III (1755), S. 390 f.

[16]) d. h. sie machten an den Ägyptern Beute. Über die Sache selbst, ihre Beurteilung, den Anstoß, den sie erregt, sind die Kommentare zu vergleichen. Da das Exod. 12, 35 f. Berichtete doch nur in einem äußerlichen Verhältnisse zu unserer Aufgabe steht, so gehen wir darauf nicht weiter ein, und erwähnen nur die Ansicht von Lengerkes (Kenaan, S. 424 f.), nach der dieser Vorgang eine Lösung zuläßt, die die Israeliten von dem Vorwurfe des Raubes freispricht und auf eine Sitte zurückzuführen ist, „wie sie an dem Frühlingsfeste der Syrer, am Brand- und Fackelfeste stattfand." „Man hing nämlich dabei lebendige Opfertiere, Kleider, goldene und silberne Kostbarkeiten an Bäume und zündete dann das Ganze an. Vgl. Lucian, de dea Syra, sect. 49. Wurden solche Züge von der Sage eingekleidet, so erhielten sie leicht etwas Unpassendes und Anstößiges." „Bei der Flucht nahmen die Israeliten jene Geräte mit, da die Ägypter selbst sie forttrieben und wahrscheinlich die Mitnahme erlaubt hatten, um nur bald frei von ihnen zu werden (vgl. Joseph. Archäol. 2, 14, 6). Durch den nachfolgenden Angriff der Ägypter wurde aber das Geliehene Raub und Siegesbeute." „Dieser Erfolg" wurde aber „unter göttlicher Leitung herbeigeführt" und stellt die göttliche Absicht dar, die schon in wenizaltem Exod. 3, 22; vgl. 12, 36 liegt (vgl. Hom. II. 6, 234). „Jedenfalls betrachtet der Ergänzer, dem v. Lengerke D.BB. zuweist.) jene im Interesse der Theokratie geschehene Handlung als Gott wohlgefällig." „Einige Vorgänge in der Wüste scheinen aber jene Mitnahme der goldenen und silbernen Geräte zu beglaubigen." Num. 4, 7

Sukkoth [1]) ungefähr 600 000 zu Fuß, die Männer mit Ausschluß der Kinder [2]) 38 und auch zahlreiches Gemisch [3]) zog mit ihnen heraus und Kleinvieh und Rindvieh, Viehbesitz in sehr großer Menge, 39. und sie

---

opfern die Fürsten Israels zwölf goldene Löffel zum Dienst der Stiftshütte; Exod. 32, 2. 3 befiehlt auch Aaron, ihm goldene Ohrringe zum Gusse des goldenen Kalbes zu bringen. Eine andere Erklärung findet sich im „Bibelfreund“ 1770. I, 3: nach ihr haben die Israeliten die goldenen und silbernen Gefäße so geborgt, daß sie den Ägyptern ihre Ländereien zum Pfande gelassen, so daß also das Verbum schaal „auf Hypothek borgen“ heißen würde. Man muß gestehen, daß manches für sie spricht. Die Ägypter drängten Israel zum Verlassen des Landes, daher kann es im gegenseitigen Interesse gelegen haben, die Auseinandersetzung über die von ihnen besessenen Immobilien so sehr wie möglich zu beschleunigen, und die Ägypter konnten den Israeliten diese goldenen und silbernen Gefäße um so unbedenklicher geben, oder leihen, als sie sich an den zurückbleibenden Immobilien schadlos halten und bezahlt machen konnten. Das Odium verschwindet bei dieser Erklärung jedenfalls. Alle diese Erklärungen macht die Begründung überflüssig, die Josephus, Antiq. II, 14, 6 giebt: „die Ägypter ehrten die Hebräer mit Geschenken, die einen, damit sie um so schneller abziehen sollten, die andern, weil sie mit ihnen nachbarlichen Verkehr unterhalten hatten,“ wenn auch auf seine weitere Bemerkung, daß die Ägypter nun bereut hätten, die Hebräer so hart gehalten zu haben, nicht viel zu geben sein wird, da sie eine Ansicht des Josephus wiedergiebt, deren Richtigkeit dahin steht. Nach J. P. Lange (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1853, S. 303 ff., vgl. Hengstenberg, Authentie d. Pent. II, S. 507 ff.) kann von leihen dagegen keine Rede sein, sondern nur von fordern, erbitten, und das Hiphil heißt „zum Bitten Mut machen“; „auch die Situation spricht nicht für den Begriff des Leihens.“ Während die alte Apologetik von der Ansicht ausging, Gott habe das Verbot des Stehlens oder Betrügens für diesen Fall suspendieren können, ist es nach J. P. Lange die Aufgabe der jetzigen Apologetik, „die Herrlichkeit dieses Schreckensmoments zu zeigen, in welchem das verachtete Sklavenvolk der Juden seinen von Gott gedemütigten stolzen Drängern als ein Volk von Göttern oder Götterföhnen gegenübersteht, das nur nach den silbernen und goldenen Gefäßen zu fragen braucht bittweise, leihweise, forderungsweise, in irgend einer Form, und sie werden ihm zugeworfen als Huldigungsgeschenke, als Tribut der Ehrfurcht und des Grauens; seine Söhne und Töchter werden damit behangen und belastet. Daß Moses diesen Moment soweit voraussehen(!) bezeichnet den großen Propheten; daß Israel den Moment benutzt, entspricht nicht nur seiner menschlichen Klugheit, sondern auch seinem heiligen Recht (!), daß aber Gott diesen Erfolg leitet, läßt ihn erscheinen als den Schutzgott seines Volkes, der ihm nach langen Drangsalen und Beraubungen den reichsten Ersatz verschafft, und zur Gründung seiner Reichsordnung das Gold und Silber der Welt mit Majestät in Anspruch nimmt. So ward vor diesem Moment schon Abraham gesegnet unter den Heiden; so Jakob bei Laban; so nach dieser Zeit die Kirche Christi zur Zeit Konstantins, nach ihrem Siege über das römische Reich; und ebenso die Kirche des Mittelalters nach der Völkerwanderung. Am Ende der Tage aber sollen alle Schätze der Welt dem Reiche Gottes dienstbar werden, die Kultur soll heimfallen an den Kultus“ (!). Nach Frisch, Abhandl. v. Osterlamm 1756 (S. 186 und 1018) ist von einem Entwenden überhaupt keine Rede, sondern das Volk Israel hatte sich beim Abschiede von den Ägyptern allerlei Kostbarkeiten zum Andenken ausgebeten und erhalten, und die Worte: „sie entwendeten es den Ägyptern“ müssen vielmehr übersetzt werden: „und so verließen sie die Ägypter, sonderten sich von ihnen ab und schieden von ihnen.“ — Nach Beer (Abhandl. zur Erläuterung d. alt. Zeitrechnung u. Gesch. 1752) ist die Ernte im Mai vier Wochen nach dem Frühlingsfolstitium gehalten worden und hat der Auszug der Israeliten nach dem 13. Mai stattgefunden, da die Sonne damals am 13. Mai in das Zeichen des Widders getreten sei. Daraus folge, daß die Israeliten sich nicht auf betrügerische Weise die Kostbarkeiten der Ägypter angeeignet hätten. Ihr Getreide stand vielmehr noch auf dem Halm, und da sie fortziehen mußten, befahl ihnen Moses, daraufhin von den Ägyptern Geld aufzunehmen; sie verpfändeten also ihre Ernte und nahmen so den Barwert derselben mit (l. c. S. 6—17).

[1]) Nach Dillmann aus J und Raemses an R aus P hinzugefügt; V. 37b aus EJ. Über die Deutungen, die diese Angaben gefunden, die geschichtlichen Anhaltspunkte, die sie gewähren u. a. m. vgl. man Dillmann zu Exod. 1, 11 (II[3] ed. Ryssel).

[2]) Über die geschichtliche Zuverlässigkeit dieser Angabe, die schwere Bedenken erregt hat, vgl. Dillmann zu Num 1; v. Lengerke (Kenaan S. 426 ff. teilt dieselben übrigens nicht. Nach ihm lassen sich die verschiedenen Angaben Num. 1, 3, 45, 47; Exod. 38, 26; Num. 3, 39, 43, 46; 23, 10, 13; Richt. 5, 8 ausgleichen und stimmen auch mit denen von Manetho und Chaeremon (bei Jos. contra Ap. I, 26) annähernd überein. Gegenüber den Einwänden, die von de Wette bis auf Holzinger (l. c. 227 f.) erhoben worden sind: — daß eine solche Menge von 600 000 Mann, der ein Volk von 2½ Millionen Seelen entspricht, damals vorhanden gewesen sei, und es sich nicht denken lasse, „wie die Auswanderung einer solchen Menge mit allen dazu gehörigen weniger beweglichen Elementen mit der von der Erzählung angegebenen Schnelligkeit vor sich gehen, wie eine solche Menge in der Wüste, die auch damals eben Wüste gewesen ist, sich verproviantieren konnte,“ . . . daß . . . sie „in einer Nacht einen Meeresarm nicht überschreiten kann, der groß genug ist, das ganze ägyptische Heer aufzunehmen, oder an einem Tage den Jordan“, so daß „diese Zahl einfach unüberlegt ist und sich mit der übrigen Erzählung in der schlimmsten Weise stößt“ — führt v. Lengerke (l. c. S. 427 f.) aus, daß „in den Verkehrsverhältnissen jener Zeit die Möglichkeit gelegen haben wird, auch auf kleinerem Raum einer großen Masse Menschen Unterhalt zu verschaffen“, und „man mit Recht den Zug der Israeliten mit den Zügen asiatischer Heere, z. B. des persischen unter Xerxes verglichen habe, wo ähnliche Schwierigkeiten entständen, wenn man sich zur Anschauung bringen wollte, wie diese oft viele Monate hindurch auf kleinem Raum haben unterhalten werden können“ und

buken den Teig, den sie heraustrugen aus Ägypten, zu ungesäuerten Kuchen,[1]) denn (er war) nicht gesäuert, denn sie wurden fortgetrieben[2]) aus Ägypten und konnten nicht zögern und auch Zehrung[3]) hatten sie sich nicht bereitet . . . 40. 41.[4]) 42a eine Nacht der Wachefeier ist es dem Jahve[5]) mit Beziehung auf ihre Herausführung[6]) aus Ägypten, 42b bis Kap. 13, 2[7]) . . . 13, 3. Und es redete Mose zu dem Volke: Behaltet im Gedächtnis diesen Tag,[8]) an welchem ihr ausgezogen seid aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, denn mit Stärke der Hand[9]) hat herausgeführt Jahve euch von hier, und nicht soll gegessen werden Gesäuertes.[10]) 4. Heute ziehet ihr aus im Ährenmonat,[11]) 5. und wenn dich[12]) bringt Jahve in das Land des Kenaaniters und des Chititers und des Emoriters und des Chiviters und des Jebusiters, welches er geschworen[13]) hat deinen Vätern, zu geben dir, ein Land, fließend von Milch und Honig, dann sollst du dienen diesen Dienst in diesem Monat.[14]) 6. Sieben Tage sollst du essen Ungesäuertes, und am siebenten Tage (soll sein) ein Fest dem Jahve. 7. Ungesäuertes soll gegessen werden sieben Tage, und nicht soll gesehen werden bei dir[15]) Sauerteig in deinem ganzen Gebiete, 8. und verkündigen sollst du deinem Sohne an diesem Tage also: Um deswillen,[16]) was Jahve mir gethan hat,[17]) als ich auszog aus Ägypten, 9. und es sei dir zum

---

fügt hinzu: „Dann wissen wir ja aber auch gar nicht, wie viele sich nach der ersten Zählung vom Zuge getrennt haben, und daß ihre Zahl nicht unbedeutend gewesen ist, darauf läßt ja die wiederholte Zählung am Sinai schließen."

[3]) Nach Onkel., der rabb. Überlieferung u. a. Übersetzungen *σύγχυσις*, nämlich Fremder, die sich Israel angeschlossen; vgl. Dillmann z. d. St. und Exod. 8, 20; und zu Exod. 12, 37. Reuß, Gesch. d. Heil. Schrift. A. T. (1881), S. 154. Jahn, Bibl. Archäol. II, S. 235 bringt auch dieses Gemisch in Rechnung, um die 600 000 Mann zu rechtfertigen und führt III, 91 f. die Rechnung eines Anonymus im Litter. Anzeiger 1796, S. 311 an, nach der die Vermehrung der Israeliten in 430 Jahren sogar auf 977 230 Männer über zwanzig Jahre hätte steigen müssen.

[1]) d. h. Mazzoth; über das Backen, vgl. Jahn, Bibl. Arch. II (1817), S. 178 ff.

[2]) LXX und Samarit. lesen statt gorschu mimizraim, gerschum mizraim, vgl. Geiger, Urschr. S. 349 und Exod. 11, 1.

[3]) d. h. Lebensmittel, Reisezehrung im phöniz. zad = Cerealien.

[4]) Zu P gehörig.

[5]) scil. zu Ehren.

[6]) Oder: (Ewald) wegen ihrer Ausführung. lel schimmurim findet sich nur hier. LXX *προσφυλακή* = vigiliae, vgl. Jes. 30, 29. Andere: Nacht der Bewahrung, oder: der Beobachtung Vulg. nox observabilis, vgl. Dillmann zu d. St. schimmurim ist alte Bildung wie Hillulim Richt. 9, 27. kippurim und milluim vgl. Ryssel. Eloh. pent. p. 41.

[7]) Zu P gehörig.

[8]) d. h. feiert den Auszugstag als religiösen Gedenk- und Festtag dem Jahve zu Ehren, indem ihr nicht Gesäuertes esset, vgl. V. 3 fin.

[9]) bechosek jad nur hier und V. 14 und 16; sonst bejad chasaka; aus diesem Gebrauch und 13, 12 scheger schließt Dillmann (zu Exod. 12, S. 110), daß J sich hier an eine ältere Vorlage anlehnte.

[10]) J oder E oder doch JE stellen also gerade die Mazzoth mit dem Auszug aus Ägypten zusammen, geben ihnen also eine historische und keine agrarische Beziehung.

[11]) Vgl. Exod. 23, 15 und 34, 18.

[12]) „Die Anrede geht in den Sing. über, weil dieser Vers die Einleitung ist zu V. 6 f., wo das Gesetz in seinem älteren Wortlaut in der zweiten Pers. Sing. (vgl. 12, 24b) mitgeteilt wird, und hat insofern dieser Wechsel der Person nichts Befremdendes" (gegen Hupfeld und Wellhausen) (Dillmann).

[13]) Die Zusicherung des Landes durch Schwur ist eine Eigentümlichkeit, die sich nur bei J findet.

[14]) Diese allgemeine Bestimmung (vgl. V. 4) war ausreichend, auch durch V. 3 f. der Anfangstag des Mazzothfestes deutlich angegeben; die genauere Berechnung war Sache der Priester, die es dem Volke ansagten.

[15]) d. h. dir zu Gesicht kommen.

[16]) Wegen des eigentümlichen Gebrauches von seh scheint für Dillmann Korruption des Textes vorzuliegen; es ist auch zu ergänzen der Nachsatz:

[17]) Nämlich: esse ich das Ungesäuerte, bezw. halte ich die ganze Passahfeier.

Zeichen auf deiner Hand und zum Gedächtnis zwischen deinen Augen,[1]) damit sei das Gesetz Jahves in deinem Munde, denn mit starker Hand hat dich herausgeführt Jahve aus Ägypten,[2]) 10. und du sollst beobachten diese Satzung auf ihre bestimmte Zeit von Jahr zu Jahr,[3]) 11. und wenn dich bringt Jahve in das Land des Kenaaniters, wie er geschworen hat dir und deinen Vätern, und es dir giebt,[4]) 12. dann sollst du übergehen[5]) lassen jeden Durchbruch[6]) eines Mutterleibes an Jahve, und jeder Durchbruch, Wurf von Vieh, der dir zu teil wird, die männlichen (seien) dem Jahve,[7]) 13. und jeglichen Durchbruch eines Esels[8]) sollst du lösen mit Kleinvieh;[9]) wenn du es aber nicht lösest, dann sollst du ihm das Genick brechen, und jegliche Erstgeburt von Menschen sollst du lösen.[10]) 14. Und wenn dich fragen wird dein Sohn in Zukunft also: Was ist das?, so sollst du ihm sagen: Mit Stärke der Hand hat uns herausgeführt Jahve aus Ägypten aus dem Sklavenhause, 15. und es geschah, als[11]) Pharao Schwierigkeiten machte,[12]) uns zu entlassen, da tötete Jahve jegliche Erstgeburt im Lande Ägypten, von der Erstgeburt des Menschen bis zur Erstgeburt des Viehes: darum opfere ich dem Jahve jeglichen Durchbruch des Mutterleibes, die Männlichen, aber alles Erstgeborne meiner Söhne löse ich;[13]) 16. und so sei es zu einem Zeichen auf deiner Hand[14]) und zu Binden[15]) zwischen deinen Augen, denn Jahve hat uns mit Stärke der Hand aus Ägypten ausgeführt.

---

[1]) Vgl. Exod. 13, 16 und Deut. 6, 8; 11, 18.

[2]) Und damit ein dauerndes Anrecht auf Israel erworben, indem er es zum Volk überhaupt gemacht und zu seinem Volke erwählt hat, so daß es jetzt als Jahve gehörig sich ansehen soll.

[3]) Wörtlich: von Tagen zu Tagen, dann nach stehendem Sprachgebrauch: alljährlich.

[4]) „Und es dir giebt" fehlt bei den LXX.

[5]) d. h. an Jahve abtreten; daß hoḗbir ursprüngl. hibeir (verbrennen) gelautet habe, ist auch von Kuenen (Theol. Tijdschr. 1867, S. 53—72) u. a. widerlegt; darüber, daß darin kein Zeichen eines jüngern Alters dieser Stelle liegt (Wellhausen), vgl. Dillmann z. d. Stelle, wo auch weiteres.

[6]) Gemeint ist der erste Durchbruch des Mutterleibes, also die Verordnung der Erstgeburtsgaben, vgl. Exod. 22, 28 f. und Exod. 34, 19—20.

[7]) Nämlich: zum Opfer.

[8]) Diese Vorschrift weist also auf eine Zeit, „wo der Esel das noch einzige unreine Haustier war," da unreine Tiere nicht opferfähig waren. „Der spätere, aber auch juristisch genauere P (Lev. 27, 27; Num. 18, 15) setzt dafür das unreine Vieh." Dillmann (zu d. St.).

[9]) d. h. Schafe und Ziegen, die nicht so wertvoll waren, wie der junge Esel; über die Folgerungen für das Alter der Stelle ist schon früher gehandelt worden.

[10]) Exod. 22, 28—29; 34, 19—20.

[11]) d. h. „als nämlich" u. s. w

[12]) Wörtlich: hart machte = Härte bewies.

[13]) So schon Exod. 34, 19—20 und auch (vgl. unsere früheren Ausführungen) Exod. 22, 28. 29.

[14]) Derselbe Ausdruck Exod. 13, 9.

[15]) 13, 9: „zum Gedächtnis zwischen deinen Augen." totaphot für tophetaphot ist nicht = *στίγμα* (Knobel), auch nicht soviel als Tättowierung (Siegfried, Stade), sondern Bandstreifen, Binden, Stirnband. Targ. Ezech. 24, 17, 23; Esther 8, 15; die späteren Denkzettel der Juden, Tephillin = *φυλακτήρια* Matth. 23, 4. Die weiteren Nachweise und Litteraturangaben bei Dillmann zu d. St. vgl. Deut. 6, 8; 11, 18; die Zusammenstellung der talmud. Angaben über sie bei Herzfeld, GVJ III, S. 223—225, 228. Vgl. Lund, Jüd. Altert. (1711), S. 798 ff.

22. Sein Verhältnis zum Bundesbuch (Exod. 22, 28. 29; 23, 14–19, zu Exod. 34, 18–26) (J) und zum Deuteronomium (Deut. 16).

a) Exod. 12, 21—27.

Diese Verse erzählen, daß Moses den Ältesten des Volkes über das Passah Weisungen giebt und es zu einer dauernden Institution macht. Während, um von den Ansichten älterer Kritiker abzusehen,[1]) Kayser, v. Orelli, Dillmann, Budde, Kittel und Strack dieselben, wenn auch unter dem Vorbehalt deuteronomistischer Überarbeitung, J zuweisen, welcher Meinung früher auch Wellhausen war, haben dieser (Kompos. d. Hexat. S. 75 ff.) und Bakon (Journ. of bibl. Lit. IX, S. 198) sie als einen Zusatz zu JE aufgefaßt der zwischen JE und P anzusetzen sein würde, oder als Zusatz zu Pg mit Kuenen (Onderz.[2] S. 67 und 316) und Wurster (ZaW. IV, S. 123) bezeichnet, und Jülicher und Cornill endlich auf Rd zurückgeführt.

Untersuchen wir nun zuerst, in welchem Verhältnis diese Verse zu Exod. 22, 28. 29; 23, 14—19 und 34, 18—26, also zu Bestimmungen älteren Datums stehen.

In V. 21 zeigt die Anweisung „schlachtet das Passah" zunächst, daß dieses als dem Volke bereits bekannt vorausgesetzt wird; das weist nicht bloß, wie Dillmann zu Exod. 12, 21 meint, den Vers JE zu, indem es mit dem Verlangen des Volkes, zur Festfeier in die Wüste entlassen zu werden, wovon J und E berichteten (Exod. 3, 18; 5, 3; 8, 21 ff., 10, 8 ff., 24 ff.; bes. 10, 9 und 5, 1), zusammenstimmt, denn das würde entweder nur beweisen, daß „das Passah" in 12, 21 identisch mit der vorher erwähnten Festfeier in der Wüste, also ein vormosaisches Fest wäre, oder darauf führen, daß Moses inzwischen seine Dispositionen geändert hat, und das Passah, das in der Wüste bei jener Festfeier gefeiert werden sollte, nun im Lande Ägypten feiern lassen will. Der erste Grund erscheint allerdings insofern annehmbar, als thatsächlich Stellen in J und E darauf hindeuten, daß ein chag gefeiert werden sollte, der zweite dagegen hat das gegen sich, daß Moses 12, 21 (vgl. V. 23) das Passah doch in Ägypten zu feiern befiehlt, während er es Exod. 8, 22 ff. unter Billigung Pharaos aus religiösen Gründen sowohl im Interesse der Ägypter als dem Israels für absolut ausgeschlossen erklärt und daher auf der Entlassung in die Wüste besteht, um dort die Feier abzuhalten. Wenn nun die Anweisung von 12, 21 also auf eine Änderung der Anordnungen des Moses führt, ja auf eine ganz andere religiöse Anschauung schließen läßt, die mit der in Exod. 8, 21 ff. nicht vereinbar ist, so scheint es mir geraten, eine andere Beziehung als die von Dillmann empfohlene, aufzusuchen, die auch vom kritischen Standpunkte aus möglich und dem Zusammenhange sich besser einfügt, und ich möchte vorschlagen, da es sich in Exod. 12, 21 um etwas Bekanntes handelt, die Anweisung „schlachtet das Passah" auf J (Exod. 34, 25) oder selbst das Bundesbuch (Exod. 22, 28 f. mit Exod. 34, 15) zu beziehen. Rje wenigstens konnte es darauf beziehen, da ihm Bundesbuch

[1]) Man findet sie bei Green, Die Feste der Hebräer, S. 77 ff.

bezw. E und J vorlagen, und das Volk konnte die Anordnung zunächst auf das ihm schon angekündigte Wüstenfest beziehen, das nun durch Gottes Eingreifen zu dem Feste der Erinnerung an die Tötung der ägyptischen und die Verschonung der israelitischen Erstgeburt und den Auszug aus Ägypten werden sollte. Da Rje dieser Umstand aus J Exod. 34, 18 ff. bekannt war, konnte er einfach die Anweisung „schlachtet das Passah", ohne jeden Zusatz stehen lassen, da ja die Erklärung im folgenden sich von selbst ergab. Das wäre eine Erklärung, die von kritischen Voraussetzungen ausginge. Teilt man diese nicht, dann bliebe noch übrig, Exod. 12, 21 auf Exod. 12, 11 ff. zurückzubeziehen, in welchem Falle 12, 21 noch nicht jünger zu sein braucht als 12, 11 (P), vielmehr dieser nach Dillmann älter als JE wäre, und man hätte dann die Ansicht Kleins (Jahrbb. f. prot. Theol. VII, S. 667), der in Exod. 12, 21—24 ein selbständiges älteres Passahgesetz findet und annimmt, daß der Verfasser von 12, 1—10 das Stück V. 21—24 vor sich hatte und nach ihm arbeitete, umzukehren und auf 12, 1—12 auszudehnen, was vom Dillmannschen Standpunkte, der hier ja mit der Grafschen Schule über das Alter von P im Dissensus ist, durchaus angängig wäre.

Nun hat freilich Strack (zu Exod. 12, 21) den Artikel in dem Befehl „schlachtet das Passah" damit erklärt, daß „der Artikel hier (V. 21) und V. 22 „das Blut, das im Becken ist" zeige, daß nur ein Auszug aus Moses Mitteilungen gegeben" werde, und diese Auskunft, die aus dem richtigen Gefühl entsprungen ist, daß, wenn 12, 1—20 einer andern Quelle angehört, in 12, 21 diese Anweisung „schlachtet das Passah" unvorbereitet auftritt, würde genügen, schließt aber die von mir empfohlene Beziehung auf die älteren Stücke Exod. 22, 28 f; 23, 14 f. und 34, 18 f., bes. V. 25 nicht aus. Bezieht sich aber 12, 21 auf 12, 11 f., dann kann man verstehen, wie Wurster 12, 21—27 Pg zuweisen, und Kuenen diese Verse für einen Pg nahestehenden oder wohl auch schon in Pg aufgenommenen Zusatz halten konnte, wobei auf Dillmannschem Standpunkte Pg noch nicht, wie Kuenen u. a. freilich behaupten, nachdeuteronomistisch zu sein braucht. Teilt man nun die Ansicht Dillmanns über das Alter von P gegenüber D, oder bezieht man, wie ich, Exod. 12, 21 auf die auch von der Graf-Wellhausenschen Schule für älter gehaltene Stücke über das Passah-Mazzoth-Fest in Exod. 23 und 34: in beiden Fällen ist es nicht nötig, 12, 21 als deuteronomistisch überarbeitet anzusehen, da dann Rje diese älteren Stellen gekannt und in seinem Sinne ihm Name wie Sache bekannt gewesen wären, daher die Einführung des Passah in 12, 21 von seinem Standpunkte aus nicht unvorbereitet oder überraschend wäre. Es fragt sich aber überhaupt, ob diese oder eine andere Erklärung des Befehls „schlachtet das Passah" in Exod. 12, 21 durchaus erforderlich ist. Betrachtet man nur die Verse 12, 21—24, wie es Klein thut, oder auch nur 12, 21—23 als besonderes Stück, wie Knobel, Nöldecke, Schrader, die überhaupt 12, 1—23 dem Elohisten zuweisen, oder Vaihinger, der 1—24 E zuteilte, so enthalten, abgesehen von den Versen 12, 1—20, die jetzt ziemlich von allen Seiten P zugesprochen werden, doch die Verse 12, 21—23 bezw. 24 ein in sich zusammenhängendes Stück, das auch den Namen Passah V. 12, 21 befriedigend erklärt, wenn man

nicht mit George (l. c. S. 90) das Ganze entstanden sein läßt „aus einer etymologischen Beziehung des Verbi pasach in der Bedeutung „schonen" auf das Passahopfer pesach". Aber diese Ansicht Georges wird nicht gestützt, wie er meint, durch 12, 26. 27, „wo diese etymologische Beziehung selbst vorgenommen wird," denn schon das Bundesbuch kennt, wie wir sahen, den Auszug aus Ägypten und bezieht das Passah-Mazzoth-Fest auf denselben, und der Verfasser von 12, 21—27 brauchte diese etymologische Erfindung nicht erst zu machen; diesen Einfall von George hat sich auch niemand weiter angeeignet. Ebenso steht es mit einem andern wunderlichen Einfall Georges, auf Grund dessen er einen Widerspruch von 12, 11 mit 12, 21 ff. konstatieren will. Er sieht (l. c. S. 93) in 12, 11 „und also sollt ihr es (das Passahlamm) essen: eure Hüften gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen und euren Stab in eurer Hand; und ihr sollt es in ängstlicher Hast essen: ein Passah Jahves ist es", wiederum „eine eigentümliche etymologische Erklärung des Passah", die mit der 12, 21 ff. nicht übereinstimmt und behauptet: „der ähnliche Klang der Wörter chipason und pesach hat hier Veranlassung gegeben zu einer etymologischen Erklärung, die deutlich in den Worten liegt: „es ist das Passah Jahves," wenngleich sie, wie es häufig bei denselben vorkommt, ziemlich unglücklich ist." Der Augenschein hätte George überführen können, daß Exod. 12, 12 f.: „denn ich werde das Land Ägypten in dieser Nacht durchziehen und alles Erstgeborene im Lande Ägypten schlagen vom Menschen bis zum Vieh . . . dann wird das Blut für euch zu einem Zeichen an den Häusern sein, in denen ihr seid, und wenn ich das Blut sehe, so werde ich an euch vorübergehen (upasachti alechem), und nicht wird unter euch eine Plage zum Verderben stattfinden, wenn ich in Ägypten schlage," offenbar und ganz unzweideutig die Worte in 12, 11 fin. „ein Passah Jahves ist es" erklären wollen und auch nach Jes. 31, 5 erklären; die von George behauptete Erklärung von pesach durch chipason ist daher gar nicht vorhanden„ wohl aber wird man diese „Erfindung" derselben als „ziemlich unglücklich" bezeichnen dürfen. Da auch Exod. 22, 29 im Bundesbuch und ebenso 34, 19 schon vom Kleinvieh als Erstgeburtsgabe die Rede ist,[1]) so kann 12, 21 sehr wohl zu JE gehören, falls es überhaupt nötig sein sollte, hier das Vorkommen von Kleinvieh zu motivieren. Es dünkt mich aber sehr unwahrscheinlich zu sein, daß, wie Dillmann (zu d. St.) meint, „das eigentlich Neue" erst in V. 22 folgt, wenn sich V. 21 auf die früher erwähnten Festfeiern in der Wüste bezieht, was sich mit 10, 22 f. nicht verträgt, sondern V. 22 bezieht sich auf V. 21 zurück, indem er ausführt, was mit dem Blute des geschlachteten Passahtieres geschehen soll. Ich kann in den Versen 22. 23 nichts entdecken, was einer Zugehörigkeit zu JE widerstreitet; daß sich diese specielleren Bestimmungen im Bundesbuch nicht finden, kann bei dem Charakter desselben nicht wundernehmen, und auch in Exod. 34, 18 ff. war nicht der Ort dazu. Hier dagegen sind sie am Platze, weil sie zu den Ereignissen, die dem Auszuge vorangingen, gehören und an 11, 1 ff., bes. 4 ff. sich lückenlos anschließen.

Auch Kayser hat sich dahin ausgesprochen, daß 12, 21 ff. eine in sich vollständige Passahverordnung enthält, und Dillmann sagt mit Recht: „Daß

[1]) Auch vom Rindvieh 22, 19 und von allem Viehbesitz Rind und Lamm 34, 19.

in J (selbst in E) eine solche nicht gestanden haben könne, und darum diese Passahverordnung als ein jüngerer von R vorgefundener Zusatz zu P zu erachten sei (Nöldecke, Wellhausen) ist nicht einzusehen: wenn bei P das Erstgeburtsgesetz neben dem Passahgesetz Platz hat, so doch wohl auch bei J, und die Verschonung Israels durch den Würgengel als Grund der Passahfeier war durch die Überlieferung längst festgestellt: P sowohl als J schlossen sich damit nur an die hergebrachte Auffassung an" (II, S. 111). Auch 12, 21—23 P und nur 12, 24—27 J zuzuschreiben, wie Knobel und Schrader vorgeschlagen haben, ist nicht angängig, denn einmal fehlen in V. 21—23 einige Hauptbestimmungen der Passahverordnung des P, nämlich daß das Lamm am zehnten Tage schon ausgewählt werden, wie es beschaffen sein und wie es gegessen werden soll, und es wird nur das Schlachten des Passahtieres erwähnt und die Art der Verwendung seines Blutes angegeben, sodann sind auch die Wendungen, in denen das geschieht, andere als bei P (ebend.).

Gehen wir nun zu 12, 24—27 über, so weisen die Verse 26 und 27, verglichen mit 13, 14 f., der Gebrauch von abodah in 12, 25, 26 und 13, 5, die stehenden Wendungen: „für dich und deine Söhne ewiglich" (V. 24) und „da verneigte sich das Volk und warf sich nieder" (V. 27) auf J hin; da in V. 27 „das Volk" auftritt, dagegen in V. 21 Moses „die Ältesten" beruft, so vermutet Dillmann, daß R V. 21 aus E nahm. Auch Knobel, Schrader wiesen 24—27, Vaihinger wenigstens 25—27 J zu, während Nöldecke 24—27 als späteren Zusatz zur Grundschrift E bezeichnete. Es ist übrigens möglich, daß 24—27 in J ursprünglich hinter der Erzählung des Auszuges stand und, wie Dillmann meint, von Rje hierher versetzt ist, um alles beisammen zu haben. Den Einfall Georges (l. c. S. 237 f.), daß das Passahmahl eigentlich nach dem Exil hätte wegfallen müssen, da die Opfermahlzeiten, zu denen es gehört habe, ebenfalls nach dem Exil eingegangen seien, sich aber aus dem Grunde doch erhalten habe, „weil sich die geschichtliche Idee des Festes daran geknüpft und es so als einen notwendigen Bestandteil desselben fixiert hatte," freilich aber andere Formen annehmen mußte, so daß bloß „das Blut für Jehovah gesprengt und das Fleisch hernach zu einer Mahlzeit verwendet wurde, an der die ganze Familie teilnahm" u. s. w., also die häusliche Feier des Passah erst durch das Exil in Aufnahme gekommen sei, einen Einfall, den auch Graf (Gesch.-Büch. d. A. T. S. 34) sich angeeignet hat, hat auch Kalisch (Lev. II, S. 498) als eine Verirrung bezeichnet. Für George (l. c. S. 238 f.) ist übrigens der Bericht über das Passah, da er „die Entstehung desselben durch das schonende Vorübergehen Gottes erklären will, eine „mythische Erzählung", auf deren „Gestaltung ganz vorzüglich die Tendenz eingewirkt hat, aus der etymologischen Bedeutung des Namens die Entstehung von Einrichtungen zu erklären, wie dieses so häufig geschehen ist". Er hat damit nur wiederholt, was vor ihm de Wette (Beiträge II, S. 198) schon geäußert, der die Erzählung als „juridischen Mythus" bezeichnet hatte. Aber Georges eigene Erklärung, die ihm „bezeichnender" erscheint, daß pesach eigentlich den Ort bezeichne, wo man über einen Fluß gehen kann (1. Kön. 5, 4, davon Tiphsach = Thapsakus am Euphrat), was „sich leicht auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten

über den arabischen Meerbusen hinüber nach Arabien" deuten lasse, und so „durchaus bezeichnend für ein Fest sei, dessen Hauptbedeutung darin lag, an diesen Auszug zu erinnern", und erst später habe der Verfasser von 12, 1—28 die Erklärung des Passahfestes durch die modifizierte Bedeutung von pesach = schonend vorübergehen versucht, weil diese Erklärung, nachdem die alte verloren gegangen, ihm am nächsten gelegen habe, leidet mit vielen andern, die den Boden der Quellen verlassen, an dem Mißgeschick, daß keine von ihnen wirklich befriedigt, und jede soviel Unwahrscheinliches hat als die andere. Mit Wellhausen (Prol.[3] S. 103) aber, der behauptet: „die Sitte (der Passahfeier) wird also (in Kap. 12) nicht bloß geschichtlich motiviert, sondern in ihrem Anfang selber zu einem geschichtlichen Faktum verdichtet und durch ihren eigenen Anfang begründet; der Schatten, den sonst doch nur ein anderweitiges historisches Ereignis wirft, wird hier verkörpert und wirft sich selber," über diese Auffassung zu streiten, erübrigt sich, da schon nachgewiesen, daß seine Ansicht von der Entstehung des Passah eine unbewiesene Hypothese ist. Höchst wunderlich dagegen nimmt sich die Meinung eines Anonymus in den Hamburgischen freien Urteilen und Nachrichten 1747, S. 793 ff. aus, der in einer Abhandlung über „Die erschlagene Erstgeburt der Ägypter" ausführte, die ägyptischen Priester hätten alle Erstgeburt der Ägypter und Israeliten töten wollen, um ihre erzürnten Götter zu versöhnen; während ihnen dies bei den Ägyptern auch gelungen sei, seien sie aber bei den Israeliten durch einen besonderen Zufall von der Ausführung ihrer Absicht zurückgehalten worden. Weil sich Jahve nun alles, was den Göttern einmal gewidmet war (Deut. 7, 25. 26; 2. Kön. 23, 20), nachher besonders zueigne, so sei das der Grund, warum er sich später alle Erstgeburt Israels habe heiligen lassen. Gleichwohl fand es der Pastor prim. E. Ludw. Rathlef aus Diepholz nötig, diesen Unsinn in einer besondern Commentatio de auctore caedis primogenitorum Aegyptiacorum, opposita commentatori incognito, qui eam caedem sacerdotibus Aegyptiacis tribuit 1748, die sehr ergötzlich zu lesen ist, zu widerlegen. Übrigens meinte Kraft (in s. observatt. sacr. I und II (1753), (I, 8): de genere mortis primogenitorum in Aegypto (Exod. 12, 29), die Kinder seien eher durch eine Erstickung als durch eine Seuche hinweggerafft worden. Vgl. Lilienthal, Die gute Sache der göttl. Offenb. VI, S. 643 ff.; IX, S. 130 ff. XII, 17—50; Zeibich, Vormosaische Betrachtungen I (1772), S. 42 ff Deyling, Observatt.

Wenn nun Green (Feste der Hebr. S. 84) von der Voraussetzung der Einheit und Authentie von Exod. 12 und 13 aus gegen die Zuweisung an Exod. 12, 21—27 zu JE sich völlig ablehnend verhält und sagt: „Die Konsequenz daraus ist, daß V. 28 des elohistischen Dokuments direkt an V. 20 sich anschließt: die Kinder Israels thaten, wie der Herr Mose und Aaron befohlen hatte, ohne daß sie selbst wußten, was das war," so ist dieser Spott nicht ganz angebracht, denn V. 28 berichtet doch nur, daß das Volk das ausführte, was Moses V. 20 und vorher befohlen hatte: Kein Gesäuertes sollt ihr essen; in allen euern Wohnstätten sollt ihr ungesäuerte Brote essen, und richtet sich nicht nur gegen die negative Kritik sondern auch

gegen Strack, der 12, 21—27 ebenfalls J zuschreibt und in 12, 28 die Fortsetzung von 12, 20 sieht.

Auch Wellhausen wies früher 12, 21—27 J zu und findet es auch jetzt noch in Ton und Form mit JE verwandt; ihm ist nur auffällig, daß es allen Nachdruck auf die Verschonung Israels durch den Würgengel legt, die sich bei J und E sonst von selbst versteht (Kompos. d. Hexat. S. 75 ff.). Allein das möchte doch eher ein Grund sein, es JE zuzuweisen, und es erscheint doch geratener, es zum mindesten als Zusatz zu JE aufzufassen, wie Bacon, J. of bibl. Lit. IX, S. 198 thut, als es als einen Anhang zu Pg unbekannten Ursprungs anzusehen, oder es mit Wurster, ZaW. IV, S. 123 geradezu Pg zuzuweisen, was ich mir nur für den Fall aneignen könnte, daß Pg *älter* ist als JE, wie Dillmann gegenüber der Graf-Wellhausenschen Schule festhält.

Somit dürfen wir sagen, daß Exod. 12, 21—27 zu JE gehörte. Die weitere Frage, ob Exod. 12, 21—27 deuteronomistisch überarbeitet ist, muß ich verneinen. Denn Exod. 12, 21—27 geht gegenüber Deut. 16, 1—8 so aus einem andern Ton, daß sich Berührungen, die auf Überarbeitung schließen lassen, nicht finden. Beide Stellen geben sich als Worte des Moses, sie reden beide vom Passah, aber 12, 21—27 hat *geschichtlichen* Charakter, Deut. 16, 1—8 durchaus *gesetzlichen*. Nur einmal begegnet in 12, 21—27 die zweite Person Sing. (V. 24), die Deut. 16, 1—8 durchgängig hat. Exod. 12, 21—27 hat es nur mit dem Passah zu thun, Deut. 16, 1—8 mit diesem und den Mazzoth, die beide gleichmäßig betont werden. Exod. 12, 21—27 giebt den geschichtlichen Ursprung des *Passah* an, Deut. 16, 1—8 motiviert nur das Passah in der Weise des Bundesbuches und der alten Stelle Exod. 34, 18 ff., giebt aber in V. 2 eine andere Bestimmung über die Passahtiere wie Exod. 12, 21, aber wenigstens ähnlich wie Exod 34, 19, motiviert aber besonders die Mazzoth mit der Eile des Auszuges wie Exod. 12, 11, 34, 39 (P und J); mit Exod. 12, 21—27 hat es aber nicht solche Berührungen, die für Überarbeitung zeugen. Es finden sich Anklänge in Exod. 12, 21—27 an P, doch ist die Frage dann immer noch, ob P jünger ist als JE, oder JE älter als P, und auf welcher Seite die Abhängigkeit anzunehmen ist. Die Anklänge in Exod. 12, 22b an 12, 7; 12, 23 an 12, 12; 12, 24 an 12, 17, 14 genügen wohl, wie Dillmann (II³, S. 111) sagt, die Frage aufzuwerfen, ob R in 12, 21—23 nicht einiges nach der Eröffnungsrede des Mose an das Volk bei P geändert habe, aber nicht, sie sicher zu beantworten. Selbst wenn aber eine Überarbeitung von JE durch R nach P erfolgt wäre, dann würde das nicht nötigen, das Zeitalter unserer Stelle später anzusetzen, da P nach Dillmann älter ist als JE.

b) Exod. 12, 29—36.

Nach übereinstimmender Ansicht der Kritik sind diese Verse JE zugewiesen (vgl. d. Tabelle), nur Cornill läßt 12, 35. 36 von R eingefügt sein, während die andern sie E im großen und ganzen, Dillmann aber J zuweisen. Da es sich nur um das Passah-Mazzoth-Fest handelt, gehört, wie schon oben bemerkt, eine Besprechung des Inhalts dieser beiden Verse nicht

zu unserer Aufgabe, und da der ganze Abschnitt 12, 29—36 sich nicht direkt auf die Festfeier bezieht, sondern nur geschichtliche Nachrichten enthält, so kann auch von einem Verhältnis zu den gesetzlichen Bestimmungen in Exod. 22, 23 und 34 nicht die Rede sein. Über ihr Verhältnis zu P wird erst später zu sprechen sein. Über die Plage selbst, von der 12, 29 ff. berichten, über ihre geschichtliche wie sachliche Möglichkeit bezw. Wirklichkeit ist schon früher gehandelt und darf für die Einzelheiten auf Dillmanns Kommentar verwiesen werden. Nur über 12, 34 ist hier noch einiges zu sagen. Es ist offenkundig, daß der Verfasser ganz kurz den geschichtlichen Ursprung wie die Bedeutung der Mazzoth erklären will. Er befindet sich dabei nicht geradezu im Widerspruch mit Exod. 12, 15—20 (P), aber doch wenig zusammenstimmend mit dem Mazzothessen beim Passahmahl nach P (12, 8), ja überhaupt mit dem Passahessen „in dieser Nacht", wie Dillmann (zu d. St.) sagt, „weil sie da nicht mit Teigbereitung sich befaßt haben werden," wie Knobel hinzufügt. Da 12, 34 nur die Thatsache angiebt, ohne eine weitere Erklärung und Beziehung auf die Mazzoth ausdrücklich noch anzugeben, so degradiert Knobel diese Angabe zu einem „Nebenumstand" und leitet daraus das Endurteil ab: „Der Verfasser giebt mit dieser Angabe schwerlich Geschichtliches." Ich kann das nicht einsehen. Gerade weil der Verfasser nur die nackte Thatsache angiebt, ohne jede Tendenz, empfiehlt sich schon seine Angabe als geschichtlich. Sie entspricht außerdem durchaus der Situation, in der sich das Volk Israel befindet. Die Beamten drängten den Pharao, das Volk zu entlassen, 10, 7 J, auch jetzt sind sie auf dem Plan, 12, 30 J, die Ägypter drängten das Volk, sie eilends zu verlassen, denn sie dachten: wir sind alle des Todes 12, 33. „Da nahm das Volk seinen Brotteig, ehe er gesäuert war — ihre Backschüsseln in ihre Gewänder eingebunden — auf die Schulter" 12, 34. In gedrängtem Stil berichtet die Quelle: es sind wahrhaftig keine Nebenumstände im Sinne des Berichterstatters; es waren keine Nebenumstände für die Ägypter wie für Israel, unverlierbar hatte sich dem Volk sein fluchtartiger Auszug aus dem Sklavenhause eingeprägt. Dazu berichten alle älteren Quellen, daß die Mazzoth in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten standen, Exod. 23, 15; 34, 18; Deut. 16. Warum sollen „die Motive, welche Exod. 12, 34, 39 und Deut. 16, 3 beigebracht werden, nicht ohne weiteres als das ursprüngliche gelten" (Dillmann zu Exod. 12, 20), da sie durch Exod. 23, 15; 34, 18 und das Deuteronomium gedeckt werden? Und Exod. 12, 34, 39 soll die Motivierung anders sein als in Deut. 16, 3? Begründen nicht diese Stellen das Mazzothessen übereinstimmend mit der eiligen Hast des Auszuges? Soll das Beiwort „Elendbrot", das Deut. 16, 3 den Mazzoth gegeben wird, da allein die andersartige Begründung repräsentieren, wo alle sonstigen Momente übereinstimmen? Dillmann selbst erklärt (zu Deut. 16, 3) „Elendbrot" damit, daß „Israel in ängstlicher Eile aus Ägypten ausgezogen ist, also in der Eile der Flucht gebackene Notbrote" nur hatte, „welche an das in Ägypten bis zur Flucht ausgestandene Elend für alle Zukunft erinnern sollen," und sagt: „Es ist eine Verkehrung des Thatbestandes, zu sagen (Wellhausen, Prol. S. 88), die ursprüngliche Beziehung der Mazzoth auf den Ernteanfang verrate sich nur im Deuteronomium; ganz im Gegenteil,

D kennt sie nur nach ihrer schon bei J (Exod. 12, 39) — und Exod. 34, 18 ff. und B Exod. 23, 15 — hervorgehobenen geschichtlichen Beziehung, sonst konnte er sie nicht Elendbrot nennen; ihre ursprüngliche Beziehung auf das Erntefest kann man nur aus dem bei P erhaltenen Gesetze Lev. 23, 10—14 erschließen." Wir werden ja später auf diese Stelle näher einzugehen haben: hier handelt es sich nur darum, daß die sämtlichen Mazzothgesetze des Bundesbuches und bei J (Exod. 23, 15 ff.; Exod. 34, 18 ff.) das Mazzothessen mit dem Auszuge aus Ägypten, also geschichtlich motivieren. Dabei ist stehen zu bleiben.

c) Exod. 12, 37—39; 42.

Die Quellenscheidung in V. 37 hat für unsere Aufgabe keinen Zweck,[1]) es mag sein, daß 37a aus P (oder auch nur „nach Raemses") in JE noch Eingang fand, es mag sein, daß die Zahl in 37b zu hoch gegriffen ist. Über V. 39 ist schon soeben mit gesprochen worden: er führt deutlich wie 12, 34 die Sitte der Mazzoth auf die eilige Hast des Auszuges zurück, beweist also die geschichtliche Bedeutung der ungesäuerten Brote. V. 42 wird nur von Dillmann zu JE gerechnet, kann aber auch teilweise, wie Cornill meint, von R eingefügt sein, um die Verbindung mit 12, 31—39 herzustellen. Der Vers macht in dem jetzigen Zusammenhange den Eindruck eines Sprengstückes. Mir scheint, als ob er ein alter Schluß eines Passahberichtes oder eines altertümlichen Passahgesetzes ist, das mit einer geschichtlichen Einleitung versehen war. Darum scheint er mir keine Retouche von Rd zu sein, wofür ihn Kuenen und Jülicher halten. Sie beziehen sich auf Deut. 16, 1b, allein gerade in diesem Versteil, „denn im Ährenmonat hat dich Jahve, dein Gott, aus Ägypten herausgeführt des Nachts" hinkt „des Nachts" so nach, daß es hier den Eindruck des Einschubes und der Entlehnung aus JE Exod. 12, 42 macht, die sich entweder in D schon fand oder von Rd eingeschoben wurde. Auch mit Strack wegen ledorotam den Vers P zuzuschreiben, scheint mir nicht nötig zu sein. Was nun das Verhältnis von Exod. 12, 37—39, 42 zu den älteren Gesetzen im Bundesbuch (Exod. 23, 14—19) und bei J (Exod. 34, 18—26) anlangt, so kann man nur sagen, daß hier wie dort die Mazzoth geschichtlich begründet werden, sie also in diesem Punkte übereinstimmen, in keinem andern aber einander widersprechen.

Somit haben wir gefunden, daß bis jetzt eine deuteronomistische Überarbeitung anzunehmen nicht notwendig ist, und dürfen zu dem letzten Abschnitt von JE, Exod. 13, 3—16 übergehen.

d) Exod. 13, 3—16.

Da nur Dillmann und Strack diesen Passus J, Kuenen ihn Rje, aber noch nicht abhängig von D, Bacon nur 13, 11—16 J zuweisen, der letztere zwar auch 13, 3—10, aber überarbeitet von D, Kautzsch, Cornill[2]) und

[1]) Taph wird von Holzinger (Einl. S. 287) als Zeichen des Deuteronomiums angeführt; soll also Exod. 12, 37 überarbeitet sein? aber es findet sich bei E auch noch Gen. 50, 21; Exod. 10, 24 und 12, 37; Num. 32, 16, 17, 24; daher völlig unsicher, vgl. Gen. 43, 8 und 50, 8.

[2]) Aus J ursprünglich stammend, aber von Rd stark überarbeitet. Einl. S. 82.

Jülicher ihn geradezu für deuteronomistisch halten und Wellhausen die Wahl zwischen Rje oder einem späteren Bearbeiter von JE offen läßt, so wird es die Beurteilung dieses Abschnittes in Bezug auf sein Verhältnis zu D erleichtern, wenn wir ihn und Deut. 16, 1—8 gegenüberstellen.

Exod. 13, 3—16.

3. Und es redete Mose zu dem Volke: Behaltet im Gedächtnis diesen Tag, an welchem ihr ausgezogen seid aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, denn mit Stärke der Hand hat herausgeführt Jahve euch von hier, und nicht soll gegessen werden Gesäuertes.
4. Heute zieht ihr aus im Ährenmonat,
5. und wenn dich bringt Jahve in das Land des Kenaaniters und des Chititers und des Emoriters und des Chiviters und des Jebusiters, welches er geschworen hat deinen Vätern, zu geben dir, ein Land, fließend von Milch und Honig, dann sollst du dienen diesen Dienst in diesem Monat.
6. Sieben Tage sollst du essen Ungesäuertes, und am siebenten Tage soll sein ein Fest dem Jahve.
7. Ungesäuertes soll gegessen werden sieben Tage, und nicht soll gesehen werden bei dir Sauerteig in deinem ganzen Gebiete,
8. und verkündigen sollst du deinem Sohne an diesem Tage also: Um deswillen, was Jahve mir gethan hat, als ich auszog aus Ägypten, [1])
9. und es sei dir zum Zeichen auf deiner Hand und zum Gedächtnis zwischen deinen Augen, damit sei das Gesetz Jahves in deinem Munde, denn mit starker Hand hat dich herausgeführt Jahve aus Ägypten,
10. und du sollst beobachten diese Satzung auf ihre bestimmte Zeit von Jahr zu Jahr, 11. und wenn

Deut 16, 1—8.

1. Beobachte den Ährenmonat und halte Passah dem Jahve, deinem Gott, denn im Ährenmonat hat dich herausgeführt Jahve, dein Gott, aus Ägypten, des Nachts,
2. und du sollst opfern als Passah dem Jahve, deinem Gott, Kleinvieh und Rindvieh an dem Orte, welchen erwählen wird Jahve, daselbst wohnen zu lassen seinen Namen.
3. Nicht sollst du essen dazu Gesäuertes, sieben Tage sollst du essen dazu Mazzoth, Elendbrot, denn in ängstlicher Hast bist du herausgezogen aus dem Lande Ägypten, damit du im Gedächtnis behaltest den Tag deines Auszuges aus dem Lande Ägypten alle Tage deines Lebens.
4. Und nicht soll gesehen werden bei dir Sauerteig in deinem ganzen Gebiete sieben Tage, und nicht soll übernachten von dem Fleische, das du opfern wirst am Abend am ersten Tage, bis zum Morgen.
5. Nicht kannst du opfern das Passah in einem deiner Thore, welche Jahve, dein Gott, dir geben wird,
6. sondern nach dem Ort hin, [2]) welchen erwählen wird Jahve, dein Gott, um dort wohnen zu lassen seinen Namen, sollst du opfern das Passah am Abend, wenn die Sonne untergeht, zur bestimmten Stunde deines Auszuges aus Ägypten,
7. und du sollst gar machen und

[1]) Zu ergänzen: esse ich Mazzoth bezw. feiere ich das Passah.
[2]) Zu ergänzen: gehend oder bringend.

dich bringt Jahve in das Land des Kenaaniters, wie er geschworen hat dir und deinen Vätern, und es dir giebt,

12. dann sollst du übergehen lassen jeden Durchbruch eines Mutterleibes an Jahve, und jeder Durchbruch, Wurf von Vieh, der dir zu teil wird, die männlichen, seien dem Jahve,
13. und jeglichen Durchbruch eines Esels sollst du lösen mit Kleinvieh; wenn du es aber nicht lösest, dann sollst du ihm das Genick brechen, und jegliche Erstgeburt von Menschen sollst du lösen,
14. und wenn dich fragen wird dein Sohn in Zukunft also: Was ist das?, so sollst du ihm sagen: Mit Stärke der Hand hat uns herausgeführt Jahve aus Ägypten aus dem Sklavenhause,
15. und es geschah, als Pharao Schwierigkeiten machte, uns zu entlassen, da tötete Jahve jegliche Erstgeburt im Lande Ägypten von der Erstgeburt des Menschen bis zur Erstgeburt des Viehes: darum opfere ich dem Jahve jeglichen Durchbruch des Mutterleibes, die Männlichen, aber alles Erstgeborene meiner Söhne löse ich,
16. und so sei es zu einem Zeichen auf deiner Hand und zu Binden zwischen deinen Augen, denn Jahve hat uns mit Stärke der Hand aus Ägypten ausgeführt.

essen an dem Orte, welchen erwählen wird Jahve, dein Gott, und du sollst dich wenden am Morgen und sollst gehen zu deinen Zelten.

8. Sechs Tage sollst du Mazzoth essen, und am siebenten Tage ist Festversammlung dem Jahve, deinem Gott; nicht sollst du verrichten eine Arbeit.

Fast alle Kritiker (auch Cornill, Einl.[2] S. 82 gegen Holzinger, Einl. S. 486) stimmen darin überein, daß Exod. 13, 3—16 aus J stammt und die Gründe, die Dillmann (II, S. 110) dafür geltend macht, sind in der That überzeugend.

Auch Kuenen (Onderz.[2] S. 159, Anm. 4), der die Verwandtschaft der beiden Gesetze in 13, 3—10 und 11—16 mit dem Deuteronomium betont, weist doch darauf hin, daß sich solche Unterschiede bemerkbar machen, daß Exod. 13, 3—16 nicht vom Deuteronomium abhängig sein kann. Sie bestehen darin, daß sich die Forderung der Weihe der menschlichen Erstgeburt an Jahve 13, 12, vgl. 15; im Deuteronomium gar nicht findet, und daß

die Verbindung von Passah und Mazzoth in Deut. 16, 1—8, die Deut. 16, 3 gegebene Motivierung der Mazzoth (Elendbrot), das Verhältnis endlich von Deut. 16, 8 zu Exod. 13, 6b derartig ins Gewicht fallen, daß Kuenen das Passahgesetz in Deut. 16, 1—8 für weniger ursprünglich hält, als das in Exod. 13, 3—16. Freilich erscheint ihm die Übereinstimmung, die sich in Exod. 13, 3—16 und Deut. 16, 1—8 findet, doch so groß, daß er vermutet, diese Gesetze, die jetzt Exod. 13, 3—16 stehen, seien aus denselben Kreisen hervorgegangen, aus denen auch das Deuteronomium stamme, er hält aber daran fest, daß nicht erst Rd, wie Cornill und Jülicher behaupten, sondern schon Rje sie an ihre jetzige Stelle gesetzt habe.

Sind das die Gründe, die an eine Abhängigkeit vom Deuteronomium zu denken verbieten, so müssen wir andrerseits zusehen, ob in einigen Punkten die Übereinstimmung so groß ist, daß wenigstens für sie deuteronomistische Überarbeitung von Exod. 13, 3—16 angenommen werden muß.

Daß Deut. 16, 1 und Exod. 13, 4, vgl. 6 den „Ährenmonat" gemeinsam erwähnen, haben beide aus den älteren Gesetzen im Bundesbuch Exod. 23, 15 und bei J Exod. 34, 18, es läßt sich also nicht für deuteronomistische Bearbeitung verwerten. Die Betonung des Ungesäuerten ist beiden Stellen gemeinsam, auch die geschichtliche Motivierung bei beiden gleich, nur daß Deut. 16, 3 der eigentümliche Ausdruck lechem oni sich findet, der Exod. 13, 3 ff. fehlt; auch fügt Deut. 16, 3 noch hinzu, „denn bechipason bist du aus Ägyptenland gezogen, was sich Exod. 13, 3 ff. wieder nicht findet, wohl aber der Sache nach in Exod. 12, 34 und 39, also bei JE und dem Worte nach Exod. 12, 11 bei P. Beide Gesetze betonen ferner, daß kein Sauerteig sieben Tage lang im Gebiete Israels gesehen werden soll, Exod. 13, 7 und Deut. 16, 4; da die beiden Wendungen aber fast gleichlautend sind und auch in P Exod. 12, 19 vorkommen, so kann man daraus nicht auf Einschub aus Deut. 16, 4 in Exod. 13, 7 schließen, zumal da Deut. 16, 4, durch den Zusatz „und von dem Fleische, das du am Abend am ersten Tage opfern wirst, darf nichts übernachten bis zum Morgen", seine Abhängigkeit von den älteren Gesetzen im Bundesbuch Exod. 23, 18 und in J Exod. 34, 25 verrät, von wo die Bestimmung auch in P Exod. 12, 10; Num. 9, 12 übergegangen ist. Die Bestimmung Deut. 16, 5, vgl. 7 (und für das Wochenfest Deut. 16, 11, für das Hüttenfest Deut. 16, 15, für alle drei Jahresfeste Deut. 16, 16), daß „du das Passah nicht in irgend einem deiner Thore opfern kannst, welche Jahve, dein Gott, dir geben wird, sondern an dem Orte, den Jahve, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen", findet sich Exod. 13, 3 ff. nicht, wäre aber hier, wenn wirklich, wie Cornill behauptet, „starke" Überarbeitung vorläge, doch zu erwarten gewesen, hätte sich in Exod. 13, 3 ff. sehr wohl einfügen lassen, und drückt nur bestimmter aus, was schon im Bundesbuch zum mindesten angedeutet war, wenn es dort Exod. 23, 19 heißt: „Das Erste, die Erstlinge deines Ackerfeldes sollst du bringen zum Hause Jahves, deines Gottes," woraus auch in dem Falle, daß bait hier nur „Wohnung" Jahves bedeutet, doch jedenfalls bait im Gegensatz zu dem ohel des Nomaden die feste Wohnung des Ackerbauers bedeutet, also auch schon im Bundesbuch jedenfalls die theoretische Forderung sich ergiebt, daß die drei chaggim des

Bundesbuches nur bei der Wohnung Jahves, also nicht überall und beliebig begangen werden sollen, welche Bestimmung Deut. 16, 1—17 erneut, — nach der Kritik im Gegensatz zu den vielfachen praktischen Übertretungen dieses Gebotes, — unter Josia neu eingeschärft, aber nicht überhaupt neu gegeben wird. So zeigt sich Deut. 16 abhängig vom Bundesbuch, aber nicht Exod. 13, 3—16 abhängig vom Deuteronomium. Der Befehl der Verkündigung an den Sohn (Exod. 13, 8, 14 f.) fehlt im Deut. 16, 1—8 gänzlich, dagegen hat es seinerseits andere Bestimmungen, von denen sich in Exod. 13, 3 ff. nichts findet, so daß auch hier der Gedanke an deuteronomistische Überarbeitung von Exod. 23, 3 ff. verwehrt wird.

Mit Wellhausen, der (Komp. d. Hexat. S. 75 f.) Exod. 13, 3—16 eine fortwährend vorausgreifende Predigt nennt, die bei J nicht ursprünglich sein könne, über dies Geschmacksurteil streiten zu wollen, wäre völlig aussichtslos; mein Eindruck ist das nicht: es erscheint mir ganz passend, die heiligen Bräuche nachdrücklich einzuschärfen, daher der Passus sich sehr wohl bei einem ursprünglichen Erzähler (J) befunden haben kann, zumal die sprachlichen wie sachlichen Beziehungen das Stück Exod. 13, 3—16 „so gut wie sicher" (Dillmann) an J weisen. Ja ich schließe mich der Ansicht Dillmanns (II³, S. 110 f.), daß sich J, der ja kein selbständiger Gesetzesschreiber war, hier an eine ältere Vorlage anlehnte, an, zu der ich dann auch Exod. 12, 42 rechnen würde, wobei im übrigen nicht mehr zu entscheiden ist, ob die in Exod. 13, 9 und 16 gebrauchten Bilder sich schon in dieser älteren Vorlage fanden, oder erst von J oder gar Rje eingeführt sind. bejad chasaka wird für specifisch deuteronomisch auch von Dillmann, Kuenen, Holzinger und Bacon (Journ. of bibl. lit. X (1891), S. 131) ausgegeben. Es steht Deut. 3, 24; 4, 34; 5, 15; 6, 21; 7, 8, 19; 9, 26; 11, 2; 26, 8; 34, 12; aber auch Josua 4, 24 und Exod. 3, 19; 6, 1; 13, 9; 32, 11; Num. 20, 20 die J und E zugewiesen werden. Bacon sieht daher diese JE-Stellen als deuteronomistisch überarbeitet an, Cornill (Einl. S. 43) hält aber den Ausdruck gerade in Exod. 3, 19 und 6, 1 für jahvistisch. Auch hier ist also die Entscheidung schwierig und die Sache unsicher. George (l. c. S. 106) läßt die 13, 9 und 16 gebrauchten Bilder aus Deut. 6, 8; 11, 18 entlehnt sein, also wäre Exod. 13, 3 ff. späteren Ursprungs als das Deuteronomium. Das hängt aber erstens mit der falschen Anschauung Georges zusammen, daß das Deuteronomium überhaupt der älteste pentateuchische Bestandteil ist, und sein zweiter Grund: „Bestimmt aber entscheidet für das spätere Alter die Art und Weise, wie das Heiligen der Erstgeburt auch auf die unter den Menschen übertragen wird, was das Zeichen einer späteren auf abstrakte Konsequenz bedachten Richtung ist," ist nicht beweisend, da die Darbringung bezw. Lösung der Erstgeburt historisch nach dem Bundesbuch und J sich anders erklären läßt, wie früher gezeigt worden ist. Jedenfalls schließe ich mich dem Urteil Dillmanns an: „Unpassend kann die nachdrückliche Einschärfung dieser zwei heiligen Bräuche an dieser Stelle nicht genannt werden, und zu der Annahme, daß erst R aus D oder gar ein deuteronomistischer Bearbeiter das alles von sich aus hier zugefügt habe, liegt kein ausreichender Grund vor," muß daher die Behauptung, daß der Abschnitt Exod. 13, 3—16 in sprachlicher und sachlicher Hinsicht durchaus an D erinnert (Holzinger l. c), als ungegründet abweisen.

Wenn nun auch das Verhältnis von Exod. 13, 3—16 zu Deut. 16, 1—8 ein ganz anderes ist, als es ein Teil der Kritiker hinzustellen gesucht hat, so müssen wir noch feststellen, in welchem Verhältnis unsere Stelle zu den älteren Gesetzen im Bundesbuch Exod. 22, 28. 29; 23, 14—19 und J Exod. 34, 18—26 steht. Im allgemeinen berührt sie sich mit Exod. 23, 14 ff.; 34, 18 ff. in der gleichen geschichtlichen Begründung des Passah-Mazzoth-Festes mit dem Auszuge aus Ägypten (13, 3, 4, 5, 8, 9, 14, 15, 16), den sie, wie wir sehen, besonders stark hervorhebt. Die Bezeichnung „Ährenmonat" hat sie aus Exod. 23, 15 und 34, 18 entlehnt. Exod. 13, 6 „sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen" vgl. 7a findet sich wörtlich schon im Bundesbuch Exod. 23, 15b und bei J Exod. 34, 18b. Das lemoadah Exod. 13, 10 klingt so an 23, 15 und 34, 18 lemoed chodesch haabib an, daß 13, 10 deutlich auf diese Stellen zurückweist, worauf auch 13, 10 der Ausdruck hachukkah hasot hindeutet. Das Erstgeburtsgesetz in 13, 11—16 weist auf 22, 28b zurück und stimmt mit 34, 19—20 überein, ein weiterer Beweis, daß 13, 11—16 zu J gehört, dem es auch Bacon, der 13, 3—10 von J herrühren aber von D überarbeitet sein läßt, uneingeschränkt zuweist. Für den höchst wahrscheinlichen Fall, daß auch schon Exod. 22, 28 die Lösung der Erstgeburt meint, wie selbst Holzinger annimmt, dem auch Wellhausen günstig wegen der hohen Schätzung der Erstgeburt in Israel gegenübersteht, würde Exod. 13, 11—16 nicht einmal einen Fortschritt gegenüber 22, 28 bezeichnen.[1])

So sehen wir denn, daß es gar nicht unberechtigt ist, Exod. 13, 3—16 als einer alten Quelle entstammend anzusehen, und dürfen ein ähnliches günstiges Urteil auch über 12, 21—27, 29—36, 37—39, 42 fällen.

Ehe wir aber nun dazu übergehen, diese Stücke nach der Bedeutung des Passah und der Mazzoth zu befragen, wird es nicht unnötig erscheinen, gegenüber den ungünstigen Urteilen, die über ihre Geschichtlichkeit seitens der Kritik gefällt worden sind, über das Verhältnis dieser Stücke und der in ihnen berichteten Vorgänge zur Profangeschichte, soweit sie Aufschluß bis jetzt darüber geben kann, das hier einzufügen, was für unsere Aufgabe in Betracht kommen kann.

23. Die Geschichtlichkeit der Angaben von JE in Exod. 12 und 13.

Mit der Vorerinnerung: „Von vornherein ist festzuhalten, daß J keine Tendenzschrift ist," eröffnet Holzinger die Charakteristik der in dieser jahvistischen Erzählung hervortretenden Interessen und Anschauungen, und der Jahvist kann mit der Beurteilung der Kritiker des neunzehnten Jahrhunderts im ganzen zufrieden sein (vgl. Holzinger l. c. S. 120 ff.), wobei freilich Stade (Gesch. d. Volk. Israel I, S. 9 f.; 85, 99 f.; 111, 127 ff. 139, 185) eine

[1]) Man vergleiche hierzu meine Ausführungen S. 104 f.

Ausnahme macht. Auch E[1]) hat „ein eigentümliches Bild von der Eroberung des Westjordanlandes gehabt", dessen Grundzüge in Jos. 24 erhalten sind, aber J steht für die Kritik historisch höher.

Wie stellt sich nun die Sache aber nach den neusten Entdeckungen?

Zunächst ist von vornherein zu bemerken, daß nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft die einstige Identifizierung der Hyksos = hag'schas = Häuptlinge der schasu, mit den Israeliten, die Josephus einst in Kurs gesetzt hat, und andere Ansichten endgiltig aufgegeben werden müssen,[2]) daß ferner die Arbeiterklasse ʿApuriu, die z. B. Ebers (Durch Gosen zum Sinai[2] S. 505 f. und Riehm's Handwörterb.[2] S. 1230) für Hebräer hielt, die Israeliten nicht sein können, da sie später unter Raemses IV. auch noch genannt werden, vielmehr ʿApuriu nach Ed. Meyer (ZaW. VIII, S. 46) überhaupt die Bezeichnung für Arbeiter ist, so daß die spöttische Bemerkung Stade's (GVJ I, S. 88) über diejenigen Gelehrten, die glücklich einen Namen ʿApuriu gefunden und in ihm die Hebräer entdeckt zu haben glaubten, der jedoch mit dem Namen Hebräer sich nur darin berührt, daß beide ein r enthalten, wenn auch für die betreffenden nicht gerade angenehm, so doch sachlich richtig ist. (Die Litteratur bei Dillmann II,[3] S. 14.) Auch die Ansicht, daß Raemses II., der Pharao des Druckes, und wegen seiner 67-jährigen Regierungszeit (nach E. Mahler, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. (1890), S. 32 ff. regierte er von 1348—1281) auch der Pharao des Auszuges, und wenn nicht er selbst, so doch einer seiner nächsten Nachfolger, also sein Sohn Merenptah (Manetho bei Joseph. contra Ap. I, 26 f., vgl. Kittel, Gesch. d. Hebr. I, S. 234, Anm. 2—7; S. 235, Anm. 4; S. 236, Anm. 2) gewesen sei, ist aufzugeben, weil unter seiner kraftvollen Regierung ein Unternehmen, wie der Auszug der Israeliten, schwer denkbar ist, auch die Monumente keine Angaben über Unruhen im Lande oder Kämpfe gegen auswärtige Feinde enthalten.

Dagegen erschien die Zeit nach dem Tode Merenptahs wegen der nachweislich herrschenden Thronstreitigkeiten und inneren Wirren, also das Interregnum zwischen dem Sohne Merenptahs, Se-ptah, dem letzten Herrscher der 19. Dynastie und Set-necht, dem ersten Herrscher der 20. Dynastie, oder die Regierung eines dieser beiden Fürsten für die Unterbringung des Auszuges Israels in ihr günstiger. Dafür haben sich Wiedemann, Ägypt.

---

[1]) Vgl. Holzinger, l. c. S. 174 ff. Dillmann, Schlußabhandl. im Komm. König, Einl. S. 153 ff. E. Meyer, ZaW. I, S. 143. Brugsch, Steinschrift u. Bibelwort 1891. H. Ewald, GVJ. I[3], S. 82 ff. Vgl. jetzt A. Wiedemann, Die neust. Forschgg. z. altägypt. Geschichte. Zeitschr. f. alte Gesch. I, 1. 1899.

[2]) Vgl. die Darstellung bei v. Lengerke (Kenaan, S. 411—420), die Zusammenfassung älterer und neuerer Ansichten bei v. Orelli (REP. X[2], S. 303—325) und Ewald (GVJ. I[3], S. 552—582) u. a. and. Orten, und Hengstenberg, Die Bücher Moses u. Ägypten. Als Kuriosum sei nur erwähnt, daß Beer (Abhandl. zur Erl. d. alten Zeitrechn. u. Gesch. 1752, S. 214) die Tataren oder Mongolen für jene Hirten gehalten hat und dabei überzeugt war, daß die Beschneidung des Manetho genau auf sie passe, zumal Strabo und Justinus von einem scythischen Könige erzählen, der Asien und Ägypten erobert habe, und auch Abulgasi in seiner tatarischen Geschichte von Oguz Chan berichte, der den ganzen Orient und Ägypten sich unterworfen habe. Die Tataren seien also diejenigen gewesen, die den Israeliten den Frondienst auferlegt und sie durch den Befehl, die männlichen Kinder zu ersäufen, ausrotten wollten. Man vergleiche auch Koch, Pharos, d. i. unverhofft aufblickendes Licht in den dicken Finsternissen der ältesten ägyptischen Historie aufgef. u. gewiesen. 1741. Über den Durchzug durchs rote Meer vgl. Michaelis, Anm. zu 2. Mos. Kap. 3—15; Zerstreute kl. Schriften I, S. 1—142; Niebuhr, Reis. I, S. 215, 247 ff., 251. Beschr. Arab. S. 358, 403, 408 ff.; Heß, Gesch. Mos. I, 1, Kap. 3. 4; II, 1—4; Brugsch, Gesch. Ägypt. 1875.

Gesch. S. 493 und Schmidt, The external evidence of the Exodus (Hebraica X (1894), S. 159—174) entschieden. Andrerseits haben nicht nur Stade (GVJ I, S. 127 f.) und Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. I, S. 349), sondern auch Kittel (Gesch. d. Hebr. I, S. 230 ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß die genauen Angaben des Exodus über die ägyptischen Verhältnisse nicht ohne weiteres den Schluß zulassen, als ob sie auf die Ereignisse, die sie schildern, zurückreichten, woraus sich dann die skeptischen Urteile Stades und E. Meyers erklären. (Weiteres z. B. bei Koehler, Lehrb. d. bibl. Gesch. und Kittel l. c. S. 228 ff.)

Neuerdings ist die ganze Frage in ein für die Glaubwürdigkeit der Angaben im Exodus günstigeres Stadium durch die Tell-el-Amarna-Briefe getreten, die z. B. in der Keilinschriftl. Bibliothek v. Schrader, Bd. V, (Umschrift u. Deutsche Übersetz. v. H. Winkler) veröffentlicht sind. Nach diesen war anzunehmen, daß die in ihnen erwähnten „Chabiri-Leute", die im Süden Palästinas die ägyptischen Vasallen bedrängten, die Israeliten gewesen seien, so daß die Einwanderung derselben in das Westjordanland bereits um 1400 v. Chr. begonnen hätte, der Auszug aus Ägypten also etwa um 1450 v. Chr. anzusetzen wäre, in welchem Falle die vorhin erwähnte Möglichkeit, daß der Auszug unter den Wirren nach dem Tode Merenptah's stattfand, in Fortfall käme.

Dieser durch die Tell-el-Amarna-Briefe nahegelegten Annahme hat die von Flinders Petrie bei den Ausgrabungen auf dem westlichen Nilufer bei Theben im Januar 1896 entdeckte Gedenktafel Merenptah's eine bemerkenswerte Stütze gewährt. In dieser Inschrift, deren Text zuerst von Petrie selbst in The Contemporary Review Mai 1896, S. 617—627, dann von Spiegelberg in den Sitzungsbb. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1896, S. 599 ff. (vgl. Berl. Zeitschr. f. ägypt. Spr. 2c. 34, S. 1—25) ediert worden ist, wird erzählt, daß Y-si-r-'l neben andern Völkern und Städten Palästinas „verwüstet und seine Saaten vernichtet" wurden. Hatten schon v. Zimmern (ZdPV. 13 (1890), S. 137 ff. und ZaW. VI (1891), S. 245 ff.) und Hugo Winkler (Sem. Stud. ed. Kohut 1897) die „Chabiri-Leute" mit den Hebräern identifiziert,[1]) so ist jetzt das Volk Israel in der Form Y-si-r-'l zum ersten Male in der ägyptischen Inschrift des Merenptah wirklich erwähnt. Daraus geht jedenfalls hervor, daß die kriegerischen Stämme Israels gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Palästina mit den Ägyptern kämpften und entweder die Einnahme des Westjordanlandes schon vollzogen oder doch begannen. (Steindorff in ZaW. XVI, S. 330 ff. und Mitteil. u. Nachr. d. DPV. 1896, Nr. 3, S. 45 f.; H. Strack in (Luthardts) Ev. luth. Kirchenz. 1897, S. 342 ff.) Daraus ist dann wieder zu folgern, daß die Einnahme des Westjordanlandes durch das Volk Israel in der Zeit Amenophis IV., in der Ägypten mit inneren Schwierigkeiten sehr zu kämpfen hatte, erfolgte (Steindorff, ZaW. l. c.). Auch Haynes und Conder (PGFQSt. Juli 1896, S. 245—258) verlegen die Besetzung des südlichen Kenaans in diese Zeit; der erstere identifiziert Amenophis IV. aber mit Khu-en-atu und setzt ihn

[1]) Sayce deutete den Namen Chabiri = Alliierte und Jastrow (Journ. of bibl. Litter. XI, S. 120) kombinierte die in den Tell-el-Amarna-Briefen oft erwähnten Chabiri und Milkil mit Cheber und Malkiel, die Gen. 46, 17 als Söhne Beriah's, des Sohnes Assers, bezeichnet werden.

nach Mahler und Petrie 1383—1365 (1360) an, der letztere hält ihn für einen Zeitgenossen des Burnuburias von Babylon und datiert ihn in Übereinstimmung mit der Brugsch'schen Chronologie um 1450. Nach Haynes, der sich auf 1. Kön. 6, 1 beruft, würde also der Auszug Israels aus Ägypten im Jahre 1440 unter Amenhotep II., nach Conder dagegen unter Thotmes IV., den er, Brugsch folgend, ins sechzehnte Jahrhundert verlegt, ca. hundert Jahre früher erfolgt sein (vgl. Trampe, Syrien vor d. Eindringen d. Israeliten. 1898).

Wie aber auch immer die Einzelheiten in Exod. 12 und 13 in Bezug auf ägyptische Verhältnisse zu beurteilen sein mögen (vgl. Dillmann II[3], S. 3 ff. und zu Exod. 12 u. 13), und wie wenig es angebracht sein würde, mit Berufung auf sie Behauptungen „zu stützen, die von ihnen nicht getragen werden können" (König, Einl. S. 159), so kann man doch im allgemeinen das Urteil wagen, „daß Israel wenigstens die in allen Schichten seiner Litteratur übereinstimmenden Bestandteile seiner Geschichte richtig bewahrt hat" (König, l. c.), zumal das alte Israel „Werke besaß, in welchen älteste Erinnerungen gesammelt sein können", wie das „Buch von den Kriegen Jahves" (Num. 21, 14), das „Buch des Rechtschaffenen" (Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18), denen auch Cornill (Einl. S. 313) gegen Franke (Die Bedeutung u. s. w d. Sepher hajaschar 1887, S. 19), der dasselbe erst in die „letzte Zeit des vorexilischen Prophetismus" versetzt, ihren Platz in der ersten Zeit nach der Reichstrennung anweist, wenn nicht die Datierungen H. Ewalds noch vorzuziehen sind.

24. Das Passah-Mazzoth-Gesetz in JE und sein Verhältnis zu dem in B und J.

Nachdem das formelle Verhältnis des Textes der Passah-Mazzoth-Gesetze in JE zu dem von B, J und D besprochen ist, wollen wir nun die Bestimmungen, wie sie in JE vorliegen, zusammenstellen und auch ihr materielles Verhältnis zu denen in B und J klarstellen, damit wir auf jedem Punkte der Untersuchung feststellen, welches die etwaige Weiterentwicklung der Passah-Mazzoth-Gesetzgebung gewesen ist, und welche Momente sich als konstant erweisen.

Es ist nun zunächst ganz klar, daß der Verfasser der von uns jetzt zu betrachtenden JE-Stücke die Anordnungen zur ersten Passahfeier und die Darstellung dessen, was in der Auszugsnacht geschah, geben will. Im unmittelbaren Anschluß daran werden dann die Anordnungen für die Zukunft getroffen, so daß der Verfasser offenbar die Absicht hat, ein geschichtlich motiviertes Passah-Mazzoth-Gesetz zu geben. Daß er das nicht nach unserm Geschmacke gethan, die einzelnen Gesetzesteile, die zu-

sammengehören, auseinandergerissen, ist ihm mit Unrecht vorgeworfen worden. Er wollte eben das Passah-Mazzoth-*Gesetz* und zugleich die *Geschichte* erzählen, der es seinen Ursprung verdankte. Er hätte das so thun können, daß er *zuerst* die Geschichte im Zusammenhange erzählte und *dann* das aus ihr resultierende Gesetz hinterher anführte. Er hat es nicht gethan, was nützt es, ihm darüber Vorwürfe machen? Wir müssen vielmehr seine Darstellung so nehmen, wie sie nun einmal ist und aus ihr entnehmen, welches Passah-Mazzoth-Gesetz sie enthält, wie er dasselbe geschichtlich motiviert und welche Bedeutung er ihm vindiziert.

1. Wir haben uns zuerst der *geschichtlichen* Motivierung des Passah-Mazzoth-Gesetzes von JE zuzuwenden. Sie findet sich zunächst in Exod. 12, 23 und 26. 27: Das Passah wird gefeiert, das Passahopfer dargebracht, weil Jahve an den Häusern der Söhne Israels in Ägypten vorüberging, als er Ägypten schlug, aber die Häuser Israels errettete, und das Andenken an diese That Jahves in Israel alle Zeit lebendig erhalten werden soll. B und J haben *auch* eine geschichtliche Motivierung des Mazzoth- und des Passah-Festes, aber diese speciell haben sie nicht. Ihr Fehlen kann aber für den nicht auffällig sein, der sich den Charakter des Bundesbuches im allgemeinen und den seiner kultischen Thora im besondern vergegenwärtigt. B hat die letztere am Schlusse und giebt überall nur die Grundlagen der Gesetze, und die Angaben seines Festkalenders sind summarisch. Um so wertvoller ist es, daß es das Hauptfest wenigstens in aller Kürze geschichtlich motiviert. Für J gilt dasselbe. B war nur eine *gesetzliche* Schrift, historische Motivierung hat dies kurzgefaßte Landrecht nicht gegeben. Bei J könnte man sie erwarten, und ihr Fehlen in Exod. 34 könnte nur dann auffallen, wenn sie sich in J überhaupt nicht fände, da J ein *Geschichts*werk ist. Aber sie konnte bei J in Exod. 34 fortfallen, weil sie in demselben Werke an früherer Stelle in Exod. 12, 21—27 bezw. 13, 3—16 gegeben war, und wenn es auch nicht mehr ganz sicher zu erweisen ist, was in Kap. 12 und 13 zu J und E gehört: das wird man sagen dürfen, daß nichts im Wege liegt, anzunehmen, daß in Exod. 12, 21—27; 13, 3—16 diese geschichtliche Motivierung in J zu finden ist. Es mögen jetzt in diesem J-Bericht auch Teile von E enthalten sein, und sie sind vorhanden, jedenfalls

konnte der Redaktor, der JE zusammenstellte, die speciellere geschichtliche Motivierung an der späteren Stelle in Exod. 34 fortlassen, da er sie an einer früheren Stelle seines Geschichtswerkes bereits gegeben hatte. Ja er brauchte sie in Exod. 34 nicht erst fortzulassen, weil sie sich wohl schon immer an einer früheren Stelle bei J fand, nämlich in Exod. 12 und 13, soweit sie J zugehören, da auch der Jahvist schon das Passah-Mazzoth-Fest dort geschichtlich begründete, wo nach seiner Ansicht diese Begründung sich von selbst ergab, nämlich in der Erzählung des Auszuges aus Ägypten.

Daß sich bei B und J, wenn Exod. 34, 25 die Wendung „das Opfer des Passahfestes" nicht ursprünglich sein sollte, der Ausdruck „Passah" nicht findet, erklärt sich, wie schon früher ausgeführt, einfach daraus, daß das Fest in diesem Zusammenhange nur die Bezeichnung Mazzothfest tragen konnte, aber auch bei B und J geschichtlich motiviert wird. Und selbst den möglichen Fall — der aber nach unserer Darlegung an früherer Stelle unwahrscheinlich ist, — angenommen, daß, wie die Kritik behauptet, sowohl in Exod. 23 wie 34 die Worte „denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen" nicht dem ursprünglichen Texte, sondern erst Rje angehörten, so würde er sie aus Exod. 12 und 13, JE entnommen haben und sie würden dann dem ältesten Geschichtswerke entstammen, das wir über die alte Geschichte Israels überhaupt besitzen. Jedenfalls geht daraus hervor, daß zur Zeit von Rje das Passah gefeiert wurde, und es ihm wichtig erschien, es noch besonders in Exod. 34, 25 namhaft zu machen.

Es zeigt sich also, daß das Fehlen der speciellen historischen Motivierung bei B und J nicht auffällig, das Vorkommen derselben bei JE in Exod. 12 und 13 ganz natürlich ist.

Nun hat aber die Kritik seit alter Zeit diese historische Motivierung selbst angezweifelt. Es ist ein alter Einwurf, es sei eine Jahves unwürdige Vorstellung, daß er durch das Blut an den Schwellen und Thürpfosten der Häuser Israels erst darauf aufmerksam gemacht werden müßte, daß darin Israeliten wohnen (Exod. 12, 23). Demgegenüber wandte zwar Bochart (Hieroz. I, S. 679) ein: Non quod in agni sanguine naturalis esset una vis, aut quod externo signo Deus egeat, ut suos dignoscat ab hostibus et Israelitas ab Aegyptiis; . . . novit Dominus, qui sint sui (2. Tim. 2, 19) . . . Itaque hoc signum

Deo non datur sed Hebraeis, ut eo confirmati de liberatione certi sint. Mit Recht haben Baumgarten (Theol. Komment. II, S. 465) und Kurtz (Gesch. d. Alt. Test. II, S. 122) der erstere das unhaltbar, der zweite eine Verkehrtheit genannt, und Keil (Hebr. Arch. I, S. 388) ist im Irrtum, wenn er die Bochartsche Auffassung dadurch rechtfertigen will, daß Exod. 12, 23 stehe: „und das Blut sei euch zum Zeichen an den Häusern, woselbst ihr seiet" und hinzufügt, daß „überhaupt Gott für sich zum Sehen keines oth bedarf". Denn Exod. 12, 23 heißt es ausdrücklich: „wenn er das Blut an der Oberschwelle und an den beiden Thürpfosten sieht," es wird also doch auf das Sehen Jahves besonderes Gewicht gelegt. Gewiß bedarf nach unserer Auffassung Gott keines oth, und diese Auffassung findet sich auch schon im Alten Testament und erst recht im Neuen Testament, aber unser volkstümlich erzählender Schriftsteller schreibt ihm in naiver Auffassung zu, daß er dieses Zeichens bedarf und daß er es sehen muß, um an dem Hause schonend vorüberzugehen. Es gehört diese Darstellung daher zu den Anthropomorphismen des Alten Testaments, die öfter begegnen, und über die mit den Erzählern zu rechten unbillig sein würde. Lassen wir darum dem Erzähler seine Darstellung, und suchen wir sie nicht durch Ausreden zu beschönigen und zu rechtfertigen!

Der Berichterstatter erzählte die in JE sich jetzt findenden Thatsachen so, wie sie ihm die Überlieferung darbot, er hat sie für Thatsachen gehalten, und es ist unbillig, mit ihm deswegen zu streiten. Jedenfalls motivierte die alte Zeit das Passah mit dieser That Jahves, und wie es sich auch immer mit den Einzelheiten verhalten haben mag: wir haben thatsächlich nicht mehr die Mittel, sie zu kontrollieren, können sie also nur entweder ganz verwerfen oder ganz annehmen, dürfen sie aber nicht so deuten, wie es uns gefällt, da nicht die geringste Bürgschaft vorhanden ist, daß die mannigfachen Deutungen, die versucht worden sind, die Sache richtiger erklären und aufhellen.

Exod. 12, 23 und 27 erklären auch den Namen Passah. V. 23 heißt es: wenn Jahve das Blut u. s. w. sieht, dann wird Jahve an der Thür vorübergehen. V. 27 heißt es: „Ein Passah-Opfer ist es für Jahve, welcher an den Häusern der Söhne Israels in Ägypten vorüberging u. s. w." Die Form πάσχα geht vom aramäischen pascha oder pischa aus, und

Pesach kommt unbestritten von pasach her und hat nach den einen die Grundbedeutung des Schneidens und Spaltens, daher luxare im Arabischen mit dem Accusativ des Gliedes oder Gelenkes fußlahm sein, dann durchschneiden, durchgehen, passieren, d. h. tiphsach, Thapsacus, d. h. Übergang von der dort befindlichen Furt über den Euphrat, nach den andern die Grundbedeutung des Sichherüberneigens, Beschirmens, Bewahrens, und hier wird Thapsacus, griech. Amphipolis erklärt als „die sich um etwas herumziehende Stadt" (Fr. W. Schultz, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 205). Die ersten lassen nach Kimchi und Jarchi pasach vorübergehen, schonend vorübergehen, daher Pesach schonendes Vorübergehen bedeuten, die andern halten diese Bedeutung für falsch und behaupten, daß Kimchi und Jarchi diese Bedeutung nicht auf sichere Gründe hin angenommen haben, sondern weil sie ihnen die passendste schien (Schultz l. c. S. 204). Die LXX haben Exod. 12, 13 und 27 σκεπάω bedecken, beschirmen, Exod. 12, 23 παρέρχομαι, Jes. 31, 5 περιποιεῖν. Aquila, Symmachus und Theodotion haben Jes. 31, 5 ὑπερβαίνειν, was nicht etwa „übergehen, vorbeigehen" heißt, sondern „über jemand hintreten und schützend über ihm stehen" (Schultz l. c.), während nach Keil z. B. (Hebr. Arch. I, S. 387) hier die Bedeutung „übergehen, überspringen" zu Grunde liegt. Aquila giebt Exod. 12, 1 Pesach durch ὑπέρβασις, Jos. Antiqu. II, 14, 6 durch ὑπερβασία, Symmachus durch ὑπερμάχησις (nach Schultz l. c. „nicht Verteidigung im allgemeinen, sondern Verteidigung, die über dem zu Verteidigenden geführt wird") wieder. Die Gr. V. giebt pasach überall durch ἅλλομαι ὑπὲρ und pesach durch ἅλμα wieder. Die übrigen alten Übersetzungen, Targ., Arabs Erp., Pesch. haben „gnädig sein, schonen". Nach Schultz l. c. scheitern nun die Bedeutungen „übergehen" und „Mitleid haben = verschonen" an Jes. 31, 5, wo sich aus dem Parallelismus am besten die Bedeutnng „sich überbreiten, überneigen, beschirmen" für pesach nach Schultz (und Redslob) ergiebt. Diese Bedeutung wendet nun Schultz auf Exod. 12, 23 und 27 an. „Der Herr unterscheidet dort zwischen der Plage, die er von sich ausgehen läßt, oder dem Verderber und sich selber; so ganz deutlich V. 23 „und es gewährt der Herr einen Schirm über der Thür und läßt es dem Verderber nicht zu, zu kommen in eure Häuser, zu vernichten." „Wie der Herr nun gegen den Ver-

derber Schutz gewährt, so errettet er auch von ihm" V. 27. „Auch begegnet V. 27 dieselbe Verbindung von pesach und hizzil, die sich Jes. 31, 5 findet." „Schon deshalb ist also auch hier die Bedeutung „über- oder vorbeigehen, verschonen" durchaus unstatthaft. Dazu kommt, daß pasach in dieser Bedeutung zwar allenfalls die Häuser V. 27, aber doch nimmer die Thür zum Objekt haben könnte. Beide Bedeutungen aber „übergehen und verschonen" haben auch das gegen sich, daß sie sich nicht mit der andern, die das Verbum noch hat, nämlich „hinken" vermitteln lassen. Dagegen ist von der hier verteidigten Bedeutung „sich über etwas hinneigen" aus der Übergang zu „hinken" sehr leicht. Der Hinkende neigt sich beim Gehen beständig nach der Seite des kürzeren Fußes und über denselben hin." Allein diese Bedeutung „schirmen", die auch Redslob vorgetragen und daraus für Pesach die Bedeutung „Hutfest" abgeleitet hat, ist für Exod. 12, 23 und 27 zweifelhaft und unnötig. Denn der Grund, den Schultz gegen die Bedeutung „vorübergehen" aus V. 23 entnimmt, daß es so nicht die Thür zum Objekt haben könnte, übersieht, daß es V. 23 thatsächlich auch heißt: upasach jahve ʿal hapetach, und es steht nichts im Wege, pasach mit ʿal in der Bedeutung vorübergehen an etwas, daher verschonen zu nehmen, und Jes. 31, 5 kann die andere Bedeutung deshalb doch zu Recht bestehen, es muß nur nicht von Jes. 31, 5 ausgegangen werden; in der Bedeutung durchschneiden, durchgehen vereinigen sich außerdem die Bedeutungen hinken und vorübergehen. Deshalb ist es am besten, bei der Bedeutung durchgehen, vorübergehen, schonend vorübergehen für pasach in Exod. 12 und 13 stehen zu bleiben und das Passahopfer als Verschonungsopfer zu nehmen.

2. In Exod. 12, 33, 34, 39 wird ferner bei JE der geschichtliche Ursprung des Mazzothfestes berichtet, und in Exod. 13, 3—10 die Einsetzung desselben mit dem eiligen Auszuge aus Ägypten motiviert. Daß sich diese speciellere Motivierung in B und J nicht findet, erklärt sich aus denselben Gründen, die schon vorhin angegeben sind: der Festkalender in B wie in J bot für Erzählungen keinen Raum, und sie fanden sich auch schon an früherer Stelle in JE, wo sie sicher ihren ursprünglichen Platz hatten, darum genügte der Hinweis „denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen" bei B und J in Exod. 23 und 34.

3. In Exod. 12, 21–27; 13, 11—16 werden die Erstgeburtsopfer mit der Verschonung der israelitischen und Tötung der ägyptischen Erstgeburt begründet. Auch bei B und J findet sich dies Erstgeburtsgesetz, aber ohne geschichtliche Motivierung. B hatte, wie wir sehen, als kurz und knapp gefaßtes israelitisches Grundrecht keinen Raum für Erzählungen und wollte sie nicht den Gesetzen anfügen, bei J erklärt sich in Exod. 34 das Fehlen aus denselben Gründen, die vorhin geltend gemacht wurden. Bei der Ineinanderarbeitung von J und E beließ Rje die Einsetzungsgeschichte der Erstgeburtsopfer an ihrem natürlichen Platze im Rahmen der Erzählung des Auszuges.

In keinem dieser drei Fälle ist also das Fehlen der speciellen historischen Motivierung der Passah-Mazzoth- und Erstgeburtsgesetze bei B und J ein Beweis, daß es dieselbe nicht kannte. Das Fehlen derselben bei B und J, wie das Vorkommen derselben bei JE erklärt sich aus den Entstehungsverhältnissen von JE und dem Charakter von B zur Genüge. Das älteste Geschichtswerk Israels kannte schon die geschichtliche Begründung des Passah-Mazzoth-Festes.

Wie verhalten sich nun ferner die Passah-Mazzoth-Gesetze bei JE zu denen in B und J?

Die Dauer des Festes wird wie bei B und J, so auch bei JE (Exod. 13, 6—7) auf sieben Tage festgesetzt.

Hatten aber B und J entsprechend der Art ihrer Festkalender nur kurze Angaben über die Feste und die Art ihrer Feier, so giebt JE detaillierte Gesetzesbestimmungen.

1. B und J erwähnen nur das Festopfer, JE Exod. 12, 21 bestimmt, daß es aus Kleinvieh, also Schafen und Ziegen bestehen soll.

2. Es soll ein Büschel Ysop in das im Becken aufgefangene Blut getaucht und mit ihm Oberschwelle und Thürpfosten bestrichen werden. Dieser auch von der Kritik (Benzinger, Hebr. Arch. S. 471) als alt anerkannte Brauch war, wie wir sehen werden, nicht zur Wiederholung bestimmt.

3. JE verbietet (Exod. 13, 3, 6, 7) wie auch B und J den Genuß des Gesäuerten, gebietet überhaupt die Fortschaffung desselben aus dem ganzen Gebiete und das siebentägige Essen der Mazzoth, bringt es auch mit dem Auszuge in Ägypten (Exod. 13, 8 und 12, 33. 34) wie B und J in Verbindung, indem die

Unterlassung der Säuerung mit der drängenden Eile des Auszuges erklärt und begründet wird. Da die Quelle diese geschichtliche Motivierung giebt, ist an ihr auf mosaischem Boden festzuhalten; eine andere Frage ist es, welche Bedeutung der Mazzothgenuß in vormosaischer Zeit gehabt hat.

4. JE ordnet für die Passahfeier die Nacht an und zwar zum Andenken an in der Nacht geschehene Ausführung aus Ägypten, Exod. 12, 42. Aus Jes. 30, 29 können wir schließen, daß diese Bestimmung beobachtet worden ist, vorausgesetzt, daß sich diese Stelle auf das Passah bezieht. Diese Bestimmung findet sich in B und J nicht.

5. Neu ist bei JE auch die Anordnung, daß am siebenten Tage ein Fest für Jahve sein soll (Exod. 13, 6). Nach George (Die ält. jüd. Feste, S. 187 ff.) soll die Aussonderung dieses Tages darin ihren Grund haben, daß mit der geschichtlichen Bedeutung, die das Passah-Mazzoth-Fest später bekam, auch besonders heilige Tage ausgesondert wurden, die sich dem Sabbath gleich stellten. Ich versuche eine andere Erklärung. Daß der siebente Tag zum Festtag für Jahve gewählt wurde, scheint mir auf einer Einwirkung der Sabbathidee zu beruhen. Daß sie, wenn auch vormosaisch dem Ursprunge nach, im Mosaismus eine alles beherrschende und auch den Festkalender bestimmende und anordnende Bedeutung gewann und behielt, bedarf keines Beweises, ist auch schon im vorigen Kapitel berührt worden, und wir haben hier wohl den Anfang dieser Entwicklung.

6. Einer ausführlicheren Erörterung bedarf noch die Frage, in welchem Verhältnisse das Erstgeburts-Gesetz und -Opfer zum Passah steht, und an dieser Stelle ist sie am Platze, weil gerade JE Exod. 12, 21—27; 13, 11—16 bezw. 7—10 die geschichtliche Begründung des Passah, der Mazzoth wie der Erstgeburtsopfer angeben.

Diese Frage ist sehr verschieden beantwortet worden. Die einen haben einen inneren Zusammenhang zwischen Passah- und Erstgeburtsopfer bejaht, die andern verneint, die dritten endlich haben beiden wenigstens die geschichtliche Bedeutung, die sie nach JE haben, abgesprochen. Daher muß die Frage in einer doppelten Form gestellt werden: Steht das Erstgeburts-Gesetz und das Passahgesetz überhaupt in Beziehung zu der Tötung der ägyptischen und zur Verschonung der israelitischen Erstgeburt in der Nacht

vor dem Auszuge aus Ägypten? und: Steht das Erstgeburtsopfer in innerer Verbindung mit dem Passah? Bei Beantwortung dieser Fragen wird die nebenseitige Zusammenstellung der dahin gehörenden Gesetze gute Dienste thun.

Wenn nun auch die Erstgeburtsbestimmungen in Exod. 22 und 34 unter sich in dem angegebenen Verhältnisse stehen, beziehen sie sich aber überhaupt auf die Tötung der ägyptischen und die Verschonung der israelitischen Erstgeburt? Und wenn die Erstgeburtsopfer ursemitischen Ursprungs sind, sind sie *seit Moses* zu den Exod. 12 und 13 berichteten Vorgängen wenigstens in *Beziehung gesetzt*? Nach de Wette (Beiträge I, S. 290 ff.) „sind die drei Jahresfeste ja überhaupt mehr das Werk der Zeit und einer successiven Ausbildung als einer absichtlichen Stiftung. Ihre angebliche Stiftung durch Mose mag eine von den vielen rechtsgeschichtlichen Fiktionen des Pentateuch sein. Mose und die Israeliten haben in der arabischen Wüste unter den Gefahren, der Unruhe und dem Mangel des Nomadenzuges wohl nie an Feste und Opfermahlzeiten gedacht. Feste gedeihen nur in Ruhe, Frieden und Überfluß. Auch ist es unwahrscheinlich, daß Mose schon damals für die Zukunft an die Stiftung von Festen gedacht haben sollte. Gewiß hatte er mehr zu denken und zu sorgen: die Gegenwart ließ ihn nicht an die Zukunft denken, noch weniger an solche unnötige, minderwertige Einrichtungen. Wenn es aber unwahrscheinlich ist, daß Mose überhaupt Feste gestiftet haben soll, so ist es fast widersinnig, daß er *diese* Feste gestiftet haben soll." „Das Passah und das Laubhüttenfest wurden zum *Andenken* an den Auszug aus Ägypten gefeiert. Begebenheiten, wenn auch die merkwürdigsten, feiert man aber doch wohl erst dann, wenn sie vorbei sind, und man mit Ruhe daran zurückdenken kann. (?) Solange man noch darin begriffen ist, solange sie noch zur Geschichte des Tages gehören, denkt niemand daran, sie zum Gegenstande eines Festes zu machen (? Sedan?). Aber Moses soll diese Feste mitten in den Begebenheiten selbst, die sie veranlassen, ja noch vor denselben gestiftet haben" . . . „Ganz unwahrscheinlich und fast lächerlich ist es, daß Mose in jener Unruhe und erwartungsvollen Zeit an die künftig in Kanaan fortzusetzende Feier des Passah und an die näheren Bestimmungen desselben gedacht haben sollte. Dazu konnte er kaum nachher Zeit haben" . . . „*Die uns überlieferte Stiftungsgeschichte ist falsch*"

28. Deine Fülle und deine Hebe sollst du nicht verzögern,

den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben,
29. ebenso sollst du deinem Rindvieh, deinem Kleinvieh thun,

sieben Tage soll es bei seiner Mutter sein, am achten Tage sollst du es mir geben.

19. Jeder Durchbruch des Mutterleibes gehört mir, und (was) alle deinen Viehbesitz den männlichen (anlangt), der Durchbruch an Rind und Lamm.

20. aber allen Durchbruch an Eseln sollst du mit einem Lamme lösen, wenn du aber nicht lösest, sollst du ihm das Genick brechen. Jeden Erstgeborenen von deinen Söhnen sollst du lösen.

11. Wenn aber Jahve dich in das Land des Kanaaniters bringt, wie er dir und deinen Vätern geschworen hat, und es dir giebt,
12. so sollst du allen Durchbruch des Mutterleibes an Jahve übergeben und zwar jeglicher Durchbruch, Wurf vom Vieh, der dir zu teil wird, die männlichen sind dem Jahve (zu opfern).

13. und allen Durchbruch an Eseln sollst du mit einem Lamm lösen, wenn du aber nicht lösest, sollst du ihm das Genick brechen,

und alles Erstgeborne von Menschen unter deinen Söhnen sollst du lösen.

14. Und wenn dich dein Sohn künftig also fragen wird: was ist das? so sollst du zu ihm sagen: mit starker Hand hat Jahve uns aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, ausgeführt.
15. Als nämlich Pharao Schwierigkeiten machte, uns zu entlassen, da erschlug Jahve alles Erstgeborene im Lande Ägypten vom Erstgeborenen der Menschen bis zum Erstgeborenen des Viehes, darum opfere ich Jahve jeden Durchbruch des Mutterleibes, die Männlichen, aber alles Erstgeborene meiner Söhne löse ich.
16. Und so sei es an Stelle eines Merkmals auf deiner Hand und eines Stirnbandes zwischen deinen Augen; denn Jahve hat uns mit starker Hand aus Ägypten ausgeführt.

21. Da berief Mose alle Ältesten Israels und sprach zu ihnen: Ziehet hin und holet euch Kleinvieh für eure Familien und schlachtet das Passah.
22. und nehmet ein Büschel Ysop, tauchet es in das Blut, das im Becken ist, und lasset an die Oberschwelle und an die beiden Thürpfosten von dem Blute, das im Becken ist, rühren; aber von euch soll keiner aus der Thür seines Hauses gehen bis zum Morgen.
23. Denn Jahve wird hindurchziehen, um Ägypten zu schlagen, und wenn er das Blut an der Oberschwelle und an den beiden Thürpfosten sieht, so wird Jahve an der Thür vorübergehen und dem Verderber nicht gestatten, in eure Häuser einzutreten, um zu schlagen.
24. Und ihr sollt dies beobachten als ein Gesetz für dich und für deine Söhne ewiglich.
25. Und wenn ihr nach dem Lande kommt, welches Jahve euch geben wird, wie er geredet hat, so beobachtet diesen Dienst.
26. Und wenn eure Kinder zu euch sprechen werden: Was bedeutet dieser Dienst für euch?
27. so sprechet zu ihnen: Ein Passah-Opfer ist es für Jahve, welcher an den Häusern der Kinder Israel in Ägypten vorüberging, als er Ägypten schlug und unsere Häuser errettete. Da verneigte sich das Volk und warf sich nieder.

(vgl. Beiträge II, S. 197 ff.). Ebenso hat sich Gramberg (Gesch. d. Religionsideen d. A. T. 1829, S. 105 f.) geäußert.

Nach Baur (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832. I, S. 62 f.) weist die enge Verbindung des Erstgeburts- und des Passah-Mazzoth-Gesetzes im Deuteronomium (15, 9 ff. und 16, 1 ff.) auch auf die nahe Beziehung der Erstgeburt zum Passah hin. War „durch Heiligung der Erstgeburt das Gesetz erfüllt, so konnte dann erst der Gebrauch, der von den Erzeugnissen der Herde . . . gemacht wurde, ein geheiligter und gesegneter sein". Der Zusammenhang der Einsetzung der Passahfeier mit dem Auszug der Israeliten kann nach Baur (l. c. S. 86) nicht historisch begründet sein. Aber darin haben Baur und Ewald recht, daß das Passah mit dem Erstgeburtsopfer zusammenhängt: das zeigen alle Passahgesetze Exod. 23, 14 ff.; B Exod. 34, 18 ff. J. Exod. 12, 21—27; 13, 11—16 JE. Deut. 15, 4 ff. und 16, 1 ff. D und erst recht die Passahgesetze von P Exod. 12 und 13. Aber dafür, daß der Zusammenhang beider schon in die vormosaische Zeit zurückreicht, haben wir keine Beweise; also ist es doch das geratenste, dabei stehen zu bleiben, daß dieser Zusammenhang seit Moses besteht und durch ihn hergestellt ist. Der Zusammenhang, den nach Wellhausen Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 70) herstellt: „Das Fest, welches die Hebräer feiern wollten, konnte kein anderes sein als ein Erstgeburtsfest, denn nur auf Grund dieser Annahme erklärt es sich, daß Jahve, dem durch den Starrsinn des Ägypters der ihm gebührende Tribut der Erstlinge von den Herden Israels verweigert wird, von den Ägyptern die menschliche Erstgeburt nimmt", ist schwerlich richtig und scheitert schon daran, daß die Hebräer damals bei ihren Opfern gar nicht an die Darbringung eines Tributes dachten, das vielmehr nur bei der Mincha der Ackerbauer der Fall ist. Der Satz Müllers (l. c.): „Das Pesach als Fest der Darbringung der tierischen Erstgeburten läuft ganz parallel mit dem Feste der Darbringung der Ernteerparchen; bei jenem ist die tributäre Abgabe von den Erzeugnissen der Viehzucht, bei diesem des Ackerbaues die Hauptsache" ist total falsch, denn Robertson Smith hat, wie schon ausgeführt, gezeigt, daß eben die Erstlinge der Herde den Ernteeparchen ganz und gar nicht parallel sind, und Vatke trat schon (Bibl. Theol. S. 487 ff.) gegen die Verbindung von Passah und Erstgeburt ein.

Es möchte sich daher noch am ehesten empfehlen, daran festzuhalten, daß die Verbindung von Passah und Erstgeburtsopfer in der Weise aufzufassen ist, daß sie seit Moses bestand und, wie Dillmann (zu Exod. 13, 1) sagt, „daß das ganze Volk ein durch die Ausführung aus Ägypten erworbenes Eigentum Gottes ist, und er darum stellvertretend für das ganze, wenigstens das erstgeborene darunter für sich in Anspruch nimmt. Auf dieser Heiligung der israelitischen Erstgeburt für Gott beruht dann auch ihre Verschonung in der Auszugsnacht und umgekehrt die Tötung der ägyptischen."

Was nun die Tötung der ägyptischen Erstgeburt im besondern anlangt, so genügen die von Dillmann (zu Exod. 12, 29) zusammengestellten Belege für den Nachweis, daß diese Plage[1]) wirklich vorgekommen ist, daß auch die biblischen Nachrichten über dieselbe den ägyptischen Verhältnissen entsprechen und daß auch die Verschonung der israelitischen Erstgeburt nicht unmöglich ist, da eine derartige Seuche thatsächlich manche Gegenden verschont. Aber allerdings ist diese Thatsache, so wie sie Exod. 12, 29 geschildert wird, „durch ihre momentane Plötzlichkeit, so wie durch die Angabe, daß sie nur die Erstgeburten unter Menschen und Vieh und zwar diese alle weggerückt habe, völlig in das Gebiet des Übernatürlichen gerückt." Es kann das an dem Darsteller zum Teil liegen und wird an ihm liegen: aber wenn wir uns immer vor Augen halten, daß wir uns bei der Geschichte Israels auf dem Boden der Heilsgeschichte befinden, so werden wir sagen dürfen, daß eine Heilsgeschichte ohne übernatürlichen Faktor ein Widerspruch in sich selbst wäre. Wenn nun aber Dillmann sagt, daß „diese bestimmte Gestalt der Sage offenbar erst durch Rückwirkung teils des israelitischen Frühlingsopfers, des Passah, durch welches die gnädige Verschonung des Hauses und namentlich der Erstgeborenen darin erzielt wurde, während die Ägypter sich solcher Wohlthat nicht erfreuten, teils der israelitischen Heiligung der Erstgeburt an Gott", so klingt das so, als ob das Erstgeburtsopfer zuerst dagewesen sei, und man später, um es zu motivieren, die Geschichte von der Tötung der ägyptischen und der Verschonung

[1]) Über die ägyptischen Plagen vgl. Philo, de Vita Mosis I, 16—24; Berthold, de rebus a Mose in Aegypto gestis 1795; Eichhorn, de Aegypti anno mirabili. 1818; Hengstenberg, Die Bücher Mosis und Ägypten. 1844, S. 93 ff.; Friedreich, Zur Bibel. 1848. I, 95 ff.; Kurtz, Geschichte d. Alt. Bund. II, S. 85 ff.; H. Ewald, GVJ II, S. 83 ff.; Köhler, Geschichte d. Volk. Isr. I, S. 187 ff.; Ebers in Riehm's Handwörterbuch S. 1212 f.

der israelitischen Erstgeburt erfunden habe. Allein abgesehen davon, daß diese Interpretation der Quellen zunächst durch sie selbst nicht empfohlen wird, setzt diese Annahme ohne weiteres voraus, daß den Israeliten selbst die ursprüngliche Bedeutung des Erstgeburtsopfers überhaupt nicht mehr bekannt gewesen ist, man Opfer und Lösung der Erstgeburt also nur als ererbte, aber nicht mehr verstandene Sitte beobachtete, und daher zur Erklärung ihrer Bedeutung zu einer Erfindung griff, und diese Voraussetzung kann ich als bewiesen nicht ansehen (vgl. auch König, Hauptprobl. S. 78).

Mit Recht hält König es l. c. S. 79 für unmöglich, „so weit an der Richtigkeit der israelitischen Tradition zu zweifeln, daß nicht ein wirklicher Anlaß der Erzählung, alle Erstgeburt der Ägypter sei getötet worden, übrig bliebe," und erklärt es für notwendig, „wenigstens anzunehmen, daß der erstgeborene Sohn des ägyptischen Königs durch eine plötzliche Krankheit hinweggerafft wurde, und daß dieser Schlag als letztes Glied in der Kette von Unfällen, welche in der Zeit der von Mose betriebenen Fortwanderung Israels die Ägypter betrafen, der ägyptischen Regierung die momentane Bewilligung des Auszuges der Israeliten abnötigte." Es ist daher daran festzuhalten, daß die Erstgeburtsopfer urssemitische Sitte gewesen sein können, daß sie aber seit dem Auszuge aus Ägypten und der Verschonung der israelitischen Erstgeburt diese geschichtliche Bedeutung erhalten haben.

Nun fehlt allerdings im Bundesbuche (Exod. 22, 28 f.) diese geschichtliche Begründung, aber das beweist noch nicht, daß das Bundesbuch sie nicht gekannt hat; denn dieses älteste Land- und Kultusrecht, das uns noch und fast ganz erhalten ist, zeigt, daß es wenig Geschichtliches enthält und enthielt. Also ist das Fehlen der geschichtlichen Begründung und Bedeutung der Erstgeburtsopfer nicht auffällig. Es fehlt diese geschichtliche Motivierung nicht bei J (Exod. 12, 21—27; 13, 11—16). Daß sie Exod. 34 in einem gesetzlichen Stück fortgelassen ist, kann nicht auffallen, sondern ist zu erwarten, außerdem stand sie schon bei J (Exod. 12, 21—27; 13, 11—16); es würde also geradezu befremdlich sein, wenn der Redaktor, der J und E ineinanderschob, sie Exod. 34 und Exod. 22 nochmals wiederholt haben würde. Selbst wenn also der Jahvist (Exod. 34), was mir allerdings nicht wahrscheinlich

ist, wirklich die geschichtliche Motivierung der Erstgeburtsopfer im Jahvekultus ursprünglich enthalten hätte, wäre ihr jetziges Fehlen nicht auffällig, sondern auf Rje zurückzuführen, der sie Exod. 22 und 34 fortlassen konnte, weil sie *vorher* Exod. 12, 21—27 und 13, 11—16 schon enthalten war.

Endlich möchte ich noch darauf aufmerksam machen, daß bei J Exod. 34 hinter der Bestimmung über die Mazzoth 34, 18 unmittelbar das Erstgeburtsgesetz 34, 19—20 folgt, dann aber 34, 25 vom Passahopfer die Rede ist. Darin liegt, daß auch bei J in einer *legislativen* Stelle, Erstgeburt, Passah und Mazzoth zusammengehören und daß das Erstgeburtsgesetz mit dem Auszuge aus Ägypten, von dem unmittelbar vorher die Rede ist, in Verbindung stand, und dem entspricht die geschichtliche Stelle Exod. 12, 21—27 und 13, 11—16.

Aus diesen Gründen glaube ich die Frage, ob das Erstgeburtsgesetz mit der Tötung der ägyptischen und Verschonung der israelitischen Erstgeburt seit dieser Thatsache und mit dem Passah in Verbindung steht, bejahen zu dürfen. Eine weitere Erörterung der Stellen Exod. 12, 21—27 und 13, 3—16 im nächsten Abschnitt wird weiteres Material beibringen.

In seiner Weise hat auch George (l. c. S. 111 f.) den inneren Zusammenhang von Exod. 34, 18 und 34, 19. 20 ähnlich beurteilt. Von seinem Eindruck aus, daß die Worte „und erscheinet nicht leer vor mir" (Exod. 23, 15), „dort abgerissen sind und alles Inhalts entbehren, indem nicht angegeben ist, worin die Gaben, die verlangt werden, bestehen sollen, meint er einmal, daß „das Passahopfer als die bestimmte Gabe" aufzufassen sei, „die diesem Feste (der ungesäuerten Brote) eigentümlich sei und ohne die niemand vor Jahve erscheinen soll," sodann aber eben „die Unverständlichkeit jener Worte" den Verfasser von Exod. 34, 18 ff. veranlaßte, eine Erklärung derselben zu geben, und daß dieser daher vor der Bestimmung „erscheint nicht leer vor mir", das Erstgeburtsgesetz Exod. 34, 19. 20 eingeschaltet habe und dadurch deutlich zu erkennen gebe, „daß er als die Gabe, ohne welche niemand an diesem Feste vor Jahve erscheinen soll, die *Erstgeburt* ansieht," so daß also die Erstgeburt das Passahopfer wäre. Nach George zeigt die Darstellung in Exod. 34, 18—25, daß der Verfasser unter Passahfest „ein siebentägiges Fest als Andenken an den Auszug aus Ägypten, gefeiert durch

das Essen von ungesäuertem Brote und das Darbringen der Erstlingsgeburt als Passahopfer" versteht.

Auch Dillmann (zu Exod. 34, 20) spricht sich dahin aus, daß im Gegensatze zu Exod. 23 und Exod. 34 die besondere Beziehung der Bestimmung, nicht leer vor Jahve zu erscheinen, auf die Erstgeburtsgaben unumgänglich ist. Nach Wellhausen (Kompos. d. Hexat. S. 331 ff.) enthielt der jahvistische Dekalog, den er unrichtigerweise in Exod. 34, 10 ff. sieht, unter anderm die Gebote: III. Du sollst das Mazzothfest feiern. IV. Alle Erstgeburt ist mein. VII. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen. VIII. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum andern Morgen übrig bleiben. Auch nach kritischer Ansicht (Holzinger, Einl. S. 252) wird „im jahvistischen Dekalog sichtlich die Darbringung der Erstgeburten mit dem Mazzothfest in Verbindung gebracht; bei D heißt dieser Teil des Frühlingsfestes Pesach. Außerdem aber wird es schon bei JE (J) historisch motiviert. Das Frühlingsfest dient zugleich der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, auch die Mazzoth werden darauf bezogen", und „diese nationale Färbung des Frühlingsfestes scheint dann am verständlichsten zu sein, wenn das Fest der Darbringung der Erstlinge ein altes, noch in das unsässige Leben des Volkes zurückreichendes Fest ist". Diese nationale, oder wie ich lieber sagen möchte, historisch-theokratische Bedeutung hat Moses dem Frühlingsfeste gegeben und seit der Verschonung der israelitischen und der Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt verliehen und beide miteinander zum Passahfeste verbunden. Was im Bundesbuche schon angedeutet war, liegt hier bei J klar vor Augen. Welcher Art das Frühlingsfest gewesen ist, aus dem das Passah-Mazzoth-Fest entstanden sein mag, darüber (vgl. Wellhausen, Proleg.[2] S. 85—96) wissen wir nichts; aber wie im Bundesbuche, so wird das Passah-Mazzoth-Fest auch bei J historisch motiviert und mit den Erstgeburtsgaben in engsten geschichtlichen Zusammenhang gebracht, indem Erstgeburts-, Passah- und Mazzoth-Gesetz mit dem Auszuge aus Ägypten geschichtlich begründet werden.

Das ist der gemeinsame Zusammenhang, in dem sie geschichtlich stehen. Kann man nun aber sagen, wofür Baur, Ewald und auch Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 69) eingetreten sind, „daß das Erstgeburtsopfer nur eine frühere Form des Pesach ist."? Oder haben Baur und Ewald wenigstens darin recht, daß

sie auf das Erstgeburtsopfer zurückgehen, und von hier aus die Entwicklung des Passah zu begreifen? Das erstere kann nicht sicher entschieden, das letztere muß entschieden bejaht werden: es ist die Anschauung des Passah- und Erstgeburtsgesetzes bei JE. Beide haben ihren gemeinsamen Grund in der verschonenden Gnadenthat Jahves in der Nacht vor dem Auszuge aus Ägypten. Allein Erstgeburts- und Passahopfer waren nicht identisch. Dem widerspricht schon das Erstgeburtsgesetz in B Exod. 22, 28 ff., wo angeordnet wird: „sieben Tage soll es bei seiner Mutter sein, am achten Tage sollst du es mir geben." Da nun die Passahopfer alle Jahre nur einmal dargebracht wurden, können sie nicht mit den in Exod. 22, 29 angeordneten Erstgeburtsopfern zusammenfallen. Auch scheint es bei der Menge von Passahopfern noch fraglich zu sein, ob immer Erstgeburten dazu verwandt wurden; auch wird in keinem der pentateuchischen Passahgesetze gefordert, daß das Opfertier ein Erstgeborenes sein solle. Man kann also nur sagen: für den Jahvismus stehen Passah- und Erstgeburtsopfer seit der Ausführung aus Ägypten in geschichtlichem Zusammenhange.

25. Die Bedeutung der Passah-Mazzoth-Gebräuche bei JE.

J Exod. 12, 22 ordnet an, daß mit einem Büschel Ysop, der in das in einem Becken aufgefangene Blut des Passahtieres getaucht ist, die Oberschwelle und die beiden Thürpfosten bestrichen werden sollen. Was bedeutet das? Bähr (Symbolik II, S. 633) macht nach Rosenmüller, Alt. u. neues Morgenl. I, S. 123 vgl. Esther 4, 2. 6 darauf aufmerksam, daß Thür und Thor dem Orientalen der bezeichnendste Teil des Hauses ist und für das Haus selbst gebraucht wird, und daß es an dem Thore selbst wieder Thürpfosten und Oberschwelle sind, die den bezeichnendsten Teil desselben bilden, „auf die man daher auch, weil die Thür selbst offen stand, und nach außen nicht immer ganz gesehen ward, das schrieb, was für das ganze Haus, d. h. für die Bewohner desselben gelten sollte" (Deut. 6, 9). Es ist nicht von Belang, daß die Pflanzenart nicht ganz sicher mehr zu bestimmen ist. Die Talmudisten[1]) unterscheiden den Esob, den das Gesetz im Auge hat,

[1]) Mischna Para 11, 7, vgl. Othon. lex rabb. S. 284 ff.

von dem Ysop der Griechen und Römer, und Maimonides hält ihn mit andern rabbinischen Autoritäten für Origanum. Der Ysop diente jedenfalls nach Lev. 14, 4 ff. und Num. 19, 18, wozu er seines buschigen Wedels wegen sich sehr gut auch eignete, zu reinigenden Sprengungen. Schon Spencer sagte (de legg. Hebr. rit. II, 15, 4): „Hyssopum praecipuum aspersionis instrumentum instituisse Deus videtur, quod herba illa folia parvula, frequentia, tenera, leviter etiam villosa habens in aquam aut sanguinem immersa humorem statim imbiberet et eundem excussa facile emitteret.“ Auch war dem Altertum schon (Dioscorid. 1, 105; 3, 30; Plin. hist. nat. 26, 15; Porphyr. abstin. 4, 6, vgl. Bähr, Symbolik II, S. 503 f.) die reinigende Eigenschaft des Ysop bekannt. Da das Gesetz aber auf dieselbe nicht näher eingeht, so haben wir auch nur anzunehmen, daß der Ysopbüschel nur als Wedel diente und als instrumentum aspersionis wie sonst so auch hier gebraucht wurde. Auch Exod. 12, 23 geht nicht auf die reinigende Eigenschaft des Ysop ein, sondern das Blut an der Oberschwelle und den Thürpfosten soll nur das Zeichen für Jahve sein, daß in diesem Hause Israeliten wohnen, damit er vorübergeht und dem Verderber nicht gestattet, in die Häuser einzutreten, um zu schlagen. Weil nun aber das Passah ein Opfer genannt wird (Exod. 12, 26), soll nach Keil (Hebr. Arch. I, S. 384) u. a. das Blut „sühnendes Opferblut“ sein. Ob diese Folgerung zulässig ist, geht aus dem Wortlaut des Textes doch nicht hervor. Der sicher alte Brauch hatte vielleicht die Bedeutung einer Lustration (Benzinger, Hebr. Arch. S. 471).

Die Bedeutung des Passahopfers wird in Exod. 12, 23 und 26. 27 angegeben. Wenn Jahve das Blut . . . sieht, wird er . . . „vorübergehen und dem Verderber nicht gestatten, in eure Häuser einzutreten, um zu schlagen“. „Und wenn eure Kinder zu euch sprechen werden: Was bedeutet dieser Dienst für euch?, so sprechet zu ihnen: Ein Passahopfer ist es für Jahve, welcher an den Häusern der Söhne Israel in Ägypten vorüberging, als er Ägypten schlug und unsere Häuser errettete.“ Man hat nun zunächst ein Doppeltes zu unterscheiden. Exod. 12, 23 giebt die Bedeutung des Blutes für Jahve und Israel in der Nacht des Auszuges an. Exod. 12, 26 und 27 geben die Bedeutung des Passahopfers an, welche es als Erinnerungszeichen haben

soll. Das erstere ist die That Jahves selber, das Passahopfer wird dargebracht zur Erinnerung an diese That Jahves. Daraus folgt, daß nur das Passahopfer, nicht aber das Bestreichen mit dem Blut an Oberschwelle und Pfosten in Kanaan wiederholt werden soll,[1]) denn Jahve ist nur einmal in jener Auszugsnacht an Israels Häusern schonend vorübergegangen und hat die Ägypter geschlagen. Somit muß Exod. 12, 24 und 25 auf die folgenden Verse Exod. 12, 26 ff. sich beziehen. Exod. 12, 26. 27 und 23 erwähnen nun nicht das Töten der Erstgeburt, das holt aber Exod. 12, 29 nach, und Exod. 13, 11 ff. setzt das Erstgeburtsopfer ausdrücklich mit der Tötung der ägyptischen Erstgeburt in jener Auszugsnacht in Verbindung. Nach JE ist also das Passahopfer ein Dankopfer für die Verschonung der israelitischen Erstgeburt vor dem Auszuge aus Ägypten und soll die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten für immer im Volke Israel lebendig erhalten. Die Feier am Abend erklärt sich also mindestens geschichtlich ebenso gut als aus der Herleitung aus einem früheren Mondfeste, obgleich ja Israel in vorkanaanäischer Zeit ein Frühlingsmondfest gehabt haben kann. Man kann aber eben diese vormosaischen Naturfeste nicht als sicheren Faktor in Rechnung stellen, und auch die Herleitung des mosaischen Passah-Mazzoth-Festes will nicht gelingen: das zeigen die sich widersprechenden vielen Hypothesen, die aufgestellt sind.

Für ein Gedächtnisfest hält es auch Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 203, aber es ist „ebensowenig wie irgend ein anderes Fest, wo man es mit dem lebendigen Gott zu thun hat, ein pures Gedächtnisfest".

„Pesach, Bewahrung oder Bewahrungsopfer heißt es doch ganz offenbar nicht, sofern es irgendwie für Bewahrung Dank sagen, sondern vielmehr Bewahrung erwirken soll, nicht unmittelbar, das vermöchte es ja nicht, sondern mittelbar, indem es Sühne, Sündenvergebung erwirkt. Sühne ist sein Zweck, und zwar speciell behufs der Bewahrung und damit zugleich auch der Befreiung: denn beides, Bewahrung und Befreiung oder Ausführung gehen als negatives und positives bei seiner Erwähnung immer Hand in Hand."

[1]) Hat also mit dem Schweigen des Deuteronomiums darüber gar nichts zu thun und also auch nicht mit der in ihm geschehenen angeblichen Umwandlung des Passah-Mazzoth-Festes (gegen Benzinger l. c. S. 471, Anm. 3).

Allein diese Bedeutung ist doch erst eine abgeleitete, wie auch Bähr richtig erkannt hat, der auch den Begriff der Sühne für abgeleitet hält, wir haben aber doch zunächst bei der im Kontext gegebenen ursprünglichen zu bleiben. Die Sätze von Schultz „das fundamentale Sündopfer ist das Passah". „Die sich anschließende Mahlzeit läßt das Passah nicht allein nicht als ein Dankopfer erscheinen, sondern verlangt sogar genauer betrachtet, geradezu mit, daß man es als ein Sündopfer ansehe" (l. c. S. 207) sind geradezu falsch, da sie Eindeutung in den Text sind, auch die Opfermahlzeit eine ganz andere Bedeutung hat. Vgl. oben S. 61 f.

Daß übrigens das Passahopfer nicht, wie Schultz will, unter die Sühn- oder Schuldopfer gerechnet werden kann (siehe über diese Ewald, Altert.[3] S. 74—90), dürfte auch daraus hervorgehen, daß beim Sühn- und Schuldopfer fast immer ein weibliches Opfertier darzubringen war, während beim Passahopfer das männliche Geschlecht desselben vorgeschrieben war. Hier stehen Dank- und Sühnopfer im Gegensatze. „Auch in der Sache," sagt Ewald l. c. S. 81 f. „selbst war dieser Gegensatz des Geschlechtes gegeben: war das männliche Geschlecht für die Ganzopfer ohne alle Ausnahme und für die Dankopfer wenigstens bei weitem vorherrschend zum Gesetze geworden, so konnte sich die Nachtseite des alten Opferwesens bei dem Sühn- und Schuldtiere nicht leicht deutlicher ausdrücken als in der Wahl des weiblichen Geschlechtes."

Höchstens das „Blutsprengen" könnte dafür angeführt werden, daß das Passahopfer als Sühn- und Schuldopfer anzusehen sei. Aber es handelt sich dabei nach J doch darum, daß das an die Häuser gesprengte Blut ein Zeichen für Jahve sein soll, nach Pg ein Zeichen und zugleich Unterpfand für Israel ist, daß sie verschont werden. Und ferner steht auch entgegen, daß Israel gar nicht gestraft, sondern vielmehr errettet werden sollte. Das Verbrennen aber, das auch beim Sühnopfer vorgeschrieben war, kann nicht dafür sprechen, daß auch das Passahopfer ein solches gewesen sei, denn das Verbrennen wird nur für die jährliche große Sühne (Lev. 16, 27, vgl. 6, 23. 8, 17) und für das Sühnopfer zur Zubereitung des Sühnewassers (Num. 19, 3—9) vorgeschrieben, und der Grund des Verbrennens ist der, daß die „Überbleibsel alle, so wie sie waren, also auch mitsamt

dem Unrate, weit vom Heiligtum an einem gemeinen, aber sonst reinen Platze verbrannt, wie nur irgend ein Gegenstand des Abscheus, den man sonst nicht anders von sich schaffen und vertilgen kann" (Ewald l. c. S. 85), was doch auf das Passahlamm alles nicht zutrifft.

Das Blut an Oberschwelle und Pfosten ist zunächst nach dem Text Zeichen für Jahve, daß in diesen Häusern Israeliten sind; es hat aber auch Bedeutung für die Bewohner des Hauses selbst, insofern ihnen dies Zeichen zum Unterpfande dient und ihnen die Gewißheit giebt, daß Jahve an ihnen vorübergehen und sie verschonen werde. Davon, daß nun das Passahtier für den Hausvater und sein Haus — streng genommen für den Erstgeborenen nur — stellvertretend sterben muß, wie Keil (l. c. S. 384 f.) u. v. a. meinen, steht im Texte nichts. Die Voraussetzung wäre doch dabei auch, daß vorher feststünde, daß der Erstgeborene auch Israels sterben mußte; aber Jahve will Israel ja gerade verschonen, und sein Zorn richtet sich nicht gegen Israel, das er vielmehr erretten will, sondern gegen den Pharao, der Israel nicht ziehen lassen will. Man sieht also allerdings, daß zwei Gedankengänge, die nebeneinander laufen, verbunden worden sind. Moses hat das Passahopfer zum Andenken an den durch Jahve bewirkten Auszug aus Ägypten eingesetzt: weil dieser Auszug nun von Jahve durch die Tötung der ägyptischen Erstgeburt erzwungen wurde, konnte er die Verschonung der israelitischen Erstgeburt mit dem Passahopfer ebenfalls in Verbindung setzen, aber daraus folgt noch nicht, daß nun das Passahtier den stellvertretenden Tod erleiden muß für den israelitischen Erstgeborenen, da Jahve diesen ja gar nicht töten wollte. Wenn also Keil u. v. a. sagten, das Passahlamm habe für den Hausvater, der es für sich und sein Haus schlachtete, stellvertretend den Tod als „Wirkung der Sünde" erlitten „und in seinem Blute wurde seine (des Opfernden) Seele in die Stätte der sündenvergebenden Gnade Gottes versetzt und der Wirkung des die Sünde treffenden Zornes entnommen" (l. c.), so sind das Folgerungen, deren Zulässigkeit und Richtigkeit durch Exod. 12 und 13 JE nicht sicher gestellt ist, jedenfalls nur aus der Bedeutung des Opferblutes, die dasselbe sonst[1]) hat, ab-

[1]) Vgl. darüber H. Ewald, Altert.[3] S. 48—55.

geleitet sind; sie ergeben sich aber aus Exod. 12, 23, 26. 27; 13, 11—16 nicht, und es ist notwendig, die sonstige Bedeutung des Blutes zu Hilfe zu nehmen, das sühnende Bedeutung hat, um diese sühnende Opferbedeutung auch des Blutes des Passah-tieres in ihm zu finden.

Nach Frisch (Abhandl. vom Osterlamm 1756, S. 713) ging das Besprengen mit dem Blute (an die Schwellen) sogar „auf die Zueignung des Heilandes und war nach Exod. 12, 13 ein Zeichen der göttlichen Gnade, wird Hebr. 11, 28 als ein wesentliches Stück der gläubigen Passahfeier angesehen, „war aber vom Blutgießen der Opfer unterschieden, denn das Opferblut brachte man als eine Gabe, Gottes Gnade und Versöhnung zu suchen; dieses Lammesblut aber sprengte man, um sich die schon erbetene Gnade mit freudigem Gemüte zuzueignen." Die Folgerungen, die Keil (l. c.) aus dem Vorhandensein des Altars bei den kanaanäischen Passahfeiern und dem Fehlen desselben bei dem erstmaligen ägyptischen Passah, zieht, sind zwar von den Rabbinen später gezogen (vgl. Reland, Antiq. IV, 3, 4), aber darum noch nicht nötig und richtig.

Daß diese Folgerungen nicht ganz sicher sind, geht auch aus den verschiedenen Ansichten hervor, die über die Opferklasse, zu der das Passah-opfer zu zählen ist, ausgesprochen sind: die meisten Neueren zählen es zu der Klasse der Schelamim, „welche auch Exod. 24, 5 vor der genaueren Regulierung des Opferwesens vorkommen und deren unterscheidende Eigentümlichkeit das gemeinschaftliche Opfermahl ist" (Bähr, Symbolik II, S. 632); Kurtz (Gesch. d. Alt. Bund. II, S. 120) nennt es „eine besondere Art der Schelamim, Hengstenberg (Ev. Kirchenz. 1852, S. 124) hält es für ein Sündopfer, Baur (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, I) und Ewald (Altert. S. 396) erklären es für ein Sühnopfer. Von einem gemeinschaftlichen Opfermahl ist zwar bei B, J, JE noch nicht die Rede, und auch v. Hofmann (Schriftbeweis II, 1, S. 177) hat auf den sachlichen Unterschied zwischen der ersten Passahfeier und den folgenden im Lande Kanaan aufmerksam gemacht, indem er das Passahmahl zwar für ein von Gott angeordnetes, aber nicht für ein gottesdienstliches Mahl erklärt und diesen Charakter nur den späteren Passahfeiern, bei welchen das Blut des Passahlamms wirklich an den Altar kam, vindiziert. Wenn nun auch Th. Harnack (Der christl. Gottesdienst im apostol. Zeitalter, S. 191 f.) gegen v. Hofmann sich ausgesprochen hat, so ist auch er genötigt, einen nicht nur formellen, sondern auch materiellen Unterschied zwischen der ersten ägyptischen und den folgenden kanaanäischen Passahfeiern zu statuieren. Der formelle besteht nach ihm in „der inzwischen eingetretenen Unterscheidung von Tempel und Haus, Priestertum vom Volk" und ist mit derselben „notwendig" gesetzt, der materielle darin, daß „die erste Feier ein Verhältnis stiftete, das durch die späteren als solches bezeugt und erhalten wurde", also jene „einen stiftenden und begründenden, diese einen mnemoneutischen und konservierenden Charakter hatte".

Während die Rabbinen übrigens eine ganze Reihe von Unterschieden der ägyptischen von der palästinensischen Passahfeier aufzuzählen unternehmen,

worin ihnen auch manche christliche Gelehrte folgten, reduzierte schon Jak. Carpzov in s. Programma de veris fictisque agni paschalis in Aegypto et terra sancta diversitatibus 1746 dieselben auf folgende acht. 1. In Ägypten wurden die Schwellen der Hausthüren mit Blut besprengt, im gelobten Lande wurde dasselbe an den Altar im Tempel gesprengt. 2. Dort aß man das Fett oder verbrannte es mit dem Rest des Lammes zu Hause, hier mußte es auf dem Altar im Tempel verbrannt werden. 3. Dort wurde das Lamm zu Hause, hier aber im Tempel geschlachtet. 4. Dort aßen es die Israeliten als solche, die den Auszug eilig antraten, hier sitzend in Ruhe. 5. Dort durfte man nach dem Essen nicht aus dem Hause gehen, hier war das gestattet. 6. Dort brachte man am 15. Nisan keine Erstlinge der Früchte, hier war das geboten. 7. Dort brauchte man keine andern Opfer darzubringen, hier waren sie gerade vorgeschrieben. 8. Dort gab es nur ein einmaliges Passah, hier ein Nachpassah für die Unreinen. Richtig hebt Carpzov hervor, daß die andern Unterschiede nicht auf göttlichem Befehl, sondern auf Anordnungen der Schriftgelehrten bezw. Priester beruhten, die sich im Laufe der Zeit gebildet hatten.

Diese Erörterungen zeigen, daß die Schlußfolgerungen, die aus Exod. 12, 23, 26. 27; 13, 11—16 abgeleitet worden sind, keineswegs sicher sind. Sie mahnen, dem Passahopfer nicht eine Bedeutung beizulegen, die es nicht hatte. Was die spätere rabbinische Typologie und Afterexegese ihm an Bedeutung vindiziert hat, kann uns höchstens warnen, keinenfalls aber für die geschichtliche, auch nicht heilsgeschichtliche Bedeutung desselben maßgebend sein, denn die Rabbinen haben einen anderen Begriff von Heilsgeschichte als das Neue Testament, und die Typologie hat auch nach Bährs Urteil endgültig auszuscheiden. Sie hat zur *Eindeutung* von Dingen geführt, die darin nicht liegen; sie wollte die Bedeutung des Passahopfers *steigern*, aber diese Steigerung hat nicht Grund in dem thatsächlichen Bericht. Man darf auch den Begriff „verschonen" nicht falsch deuten. Pasach heißt vorübergehend, schonend vorübergehen; das hat Jahve thatsächlich gethan, er verschonte die Israeliten mit dem Schlagen der Erstgeburt, aber nicht in dem Sinn, daß er ihnen diese Plage ursprünglich auch wie den Ägyptern zugedacht hatte, und sie nun, durch das Blut des Passahtieres versöhnt, verschont. Das liegt nicht im Texte, sondern es wird erst eingetragen.

Die meisten Ausführungen über die Art der Opferklasse, zu denen das Passah gehört, erledigen sich dadurch, daß nach der altisraelitischen Grundanschauung das Opfer die Bundesgemeinschaft herstellt, und wenn auch bei B, J und JE noch nicht die *Mahlzeit* beim Passahopfer erwähnt ist, so dürfen wir unbedenklich (vgl. oben S. 61 f.) ergänzen, daß mit den Opfern von alters her Mahlzeiten verbunden waren, deren Teilnehmer Gäste Jahves waren, hier D also gerade alte Anschauungen reproduziert.

Wie steht es ferner mit der Bedeutung der *Mazzoth*? Darüber geben Exod. 12, 33. 34; 13, 3—10 Auskunft. Exod.

12, 33. 34 und 13, 9 begründen das Essen ungesäuerter Brote geschichtlich, Exod. 13, 3—10 giebt das entsprechende Mazzothgesetz. Nach diesen Stellen ißt Israel ungesäuerte Brote, weil Jahve es aus Ägypten geführt hat, weil insbesondere dieser Auszug so schnell vor sich ging, daß das Volk nicht mehr Zeit hatte, den gerade bereiteten Brotteig zu säuern, ihn daher ungesäuert in den Backschüsseln mitnehmen mußte. Warum soll die Erinnerung des Volkes hierin nichts Thatsächliches aufbehalten haben? Warum soll diese Motivierung ungeschichtlich sein? Warum soll das etwas Späteres sein im Gegensatze zu einer früheren agrarischen Beziehung der Mazzoth? Wir kennen sie nicht, und nur recht fragwürdige Hypothesen sind über die vormosaische Bedeutung dieses Gebrauches aufgestellt, die unsere Unkenntnis nur offenbaren, nicht ersetzen. Wer bürgt denn dafür, daß Israel in dieser Frühlingszeit deshalb ungesäuerte Brote aß, weil die drängende Erntearbeit ihm nicht Zeit ließ, die Brote zu säuern? Außerdem ist diese Hypothese ein Zirkelschuß. Sie setzt voraus, daß die Mazzoth mit der Ernte in Beziehung standen, um daraus zu schließen, daß die drängende Erntearbeit keine Zeit zur Säuerung des Teiges ließ; sie beweist also nur, was sie im wesentlichen schon vorausgesetzt hatte. Oder soll man die Säuerung deshalb unterlassen haben, um so schnell wie möglich Brot von der neuen Frucht des Jahres zu genießen? Warum that man das? Weil man kein altes Brotkorn hatte? Sollten die Israeliten so von der Hand in den Mund gelebt haben? Da wären alljährliche Hungersnöte die Folge gewesen, wenn sie sich vorher die Portionen nicht richtig eingeteilt hätten und mit so peinlicher Genauigkeit verfahren wären, daß nun thatsächlich kein altes Korn mehr übrig bleiben durfte. Oder sollten die Mazzoth nur eine Weihe der neuen Ernte sein, von der man nichts genießen durfte oder wollte, ehe nicht dem Geber der Ernte der Dank dargebracht war? Alles das könnte für das Wochenfest zutreffend sein, wenn an ihm der Mazzothgenuß vorgeschrieben wäre; das ist das wirkliche Erntedankfest, aber sieben Wochen vorher beim Beginn der Ernte? Wie es demnach eine Entleerung dieses Gebrauches ist, ihn nur aus Beziehungen zur Ernte erklären zu wollen und ihm nur Naturbedeutung zuzumessen, die noch nicht einmal sicher nachweisbar ist, so ist es andrerseits im Texte nicht begründet, mit Keil (l. c.) u. a. zu sagen, das Brot sei un-

gesäuertes, d. h. heiliges Brot und „hiernach geeignet, zu einer heiligen Nahrung für das natürliche und geistliche Leben, zu einer Speise, welche nicht bloß den psychischen, sondern zugleich den pneumatischen Menschen sättigt, und Kräfte des höheren Lebens wirkt". Das thut im Abendmahle Jesu Christi das als sein Leib dargereichte Brot, aber das thaten nicht die im Alten Testament zum Andenken an den eiligen Auszug Israels aus Ägypten genossenen Mazzoth. Es ist völlig ungeschichtlich, die Wirkung des unter dem Brote genossenen Leibes Jesu den alttestamentlichen Mazzoth zuzuschreiben, es ist eine völlige Vermischung der beiden Stufen der Offenbarung wie des Heils, schon im Alten Bunde zu finden, was der Neue erst gebracht hat, und es ist kein Wunder, wenn gegen solche falsche Steigerung die kritische Reaktion eintritt. Denn was Franz Delitzsch (Herzog, RE^{3}. XII^{2}, S. 327) von den Psalmen sagt: „Sowohl in betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Psalmen im Bewußtsein der betenden neutestamentlichen Gemeinde eine durch die Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, deren Einwirkung die Exegese ihrer nächsten Aufgabe nach von sich fern zu halten hat, um nicht in den alten Fehler ungeschichtlicher Vermischung der neutestamentlichen Ökonomie mit der alttestamentlichen zu verfallen," gilt auch hier. Die Mazzoth haben geschichtlichen Grund und eben solche Bedeutung, aber keine ungeschichtliche und typologische Bedeutung. Und wenn sie der Herr zum Symbol und Vehikel seines Leibes gemacht hat, wenn die neutestamentliche Gemeinde sie im Glauben im heiligen Mahle genießt, so folgt eben daraus, daß sie diese pneumatische geistliche Bedeutung im Alten Bunde noch nicht hatten, man sie ihnen daher auch nicht beizulegen hat. Gerade die geschichtstreue Exegese wird darauf halten müssen, daß nichts in den Text eingetragen wird, was doch nun einmal in ihm nicht steht. Wo aber steht in Exod. 12 und 13 JE etwas davon, daß die Mazzoth eine Speise sind, die den „pneumatischen Menschen sättigt und Kräfte des höheren Lebens wirkt"? Und wenn Exod. 13, 6—8 so betont wird, daß aller Sauerteig während der Festtage verschwinden soll, deutet mit Keil (Hebr. Arch. I, S. 387) u. a. „die Entfernung des Sauerteiges, dieses Symbols der Verderbnis des natürlichen Wesens, der sittlichen Korruption und Alteration an, daß der zum neuen Leben in Gott Erkorene

sich des alten Sauerteigs der Bosheit, Schalkheit und Heuchelei enthalten soll?" Auch Keil gewinnt diese symbolische Bedeutung erst und nur aus dem Neuen Testament (1. Kor. 5, 8; Matth. 16, 6, 12). Ich bestreite natürlich nicht, daß dem Sauerteig diese Bedeutung im Neuen Testament vindiziert wird, ich meine nur dies, daß eben, weil erst die neutestamentlichen Aussagen ihm dieselbe vindizieren, es darum geschichtlich nicht zulässig ist, sie schon im Alten Testament ihm beizulegen, wo doch der Text selbst davon nichts sagt. Zu dem, was ich bereits früher S. 67 f. über das Verbot des Gesäuerten und seine Bedeutung ausgeführt habe (vgl. auch H. Ewald, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1835. III, S. 423), füge ich hier nur noch hinzu, daß ich an sich „die Notwendigkeit, daß wir die geschichtliche Exegese des Alten Testaments bereichern und vertiefen aus dem christlichen Bewußtsein, also durch ihre Verbindung mit dem religiösen Verständnis", wie Kittel (Prophetie und Weissagung 1899, S. 22) fordert, gar nicht leugne, wenn das nach richtigen Principien geschieht. Sie spricht Kittel a. a. O. aus: „Es ist richtig, daß zuerst zu fragen ist nach dem: was sagt der Autor wirklich? und was ist der thatsächliche exegetische Befund der Stelle? aber es ist auch nötig, zu fragen: „Was ist der Sinn und die Bedeutung jener Thatsache im Zusammenhang des Ganzen, wenn wir sie als Glied eines Organismus von Zwecken ansehen; oder: was ist der Sinn und die Tragweite jenes Ausspruches, wenn wir ihn nicht lediglich für sich und nicht bloß als Glied der alttestamentlichen Entwicklungsreihe ansehen, sondern als Glied im Großen und Ganzen des Reiches Gottes?" Ganz richtig sagt Kittel (l. c. S. 23): „Nicht als hätten wir die Worte anders zu deuten, als sie dastehen und gemeint waren, das wäre Allegorie; nicht als hätten wir das Recht, beliebige Vorgänge um äußerer Anklänge willen als Vorausdarstellungen zu fassen, das wäre Typik; sondern wir erreichen unser Ziel, indem wir auf exaktem Wege zunächst den einfachen Thatbestand feststellen und zu seinem tieferen Verständnis uns durch ein festes Princip führen lassen." Das heißt hier für den Kultus überhaupt und das Passah insbesondere: zunächst haben wir seine thatsächliche Bedeutung im Alten Testament je nach dem Quellenbefund festzustellen und im Verlauf der Untersuchung, wenn wir an das Neue Testament kommen, ebenso festzustellen, welche Bedeutung es im Ganzen des Reiches Gottes

hat, wie also die Erfüllung beschaffen ist, die ihm zu teil wird; und dann wird am rechten Orte die „rein grammatisch historische" durch die „religiöse Deutung" richtig ergänzt (Kittel l. c. S. 24). So behält das alte Wort: Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet, seine Richtigkeit.

Nur über die Bedeutung, die Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 209 f., 217 f.) den Mazzoth beigelegt hat, noch einige Worte. Schultz tadelt es, daß man „diesem Essen vor allem eine mnemonische Bedeutung" hat geben wollen, „als solle es . . . an die Eile des Auszuges erinnern." Das hat die Quelle Exod. 12, 33. 34, 39; 13, 3—10 gethan. Sie sagt, die Israeliten hatten nicht Zeit zu säuern, da sie von den Ägyptern gedrängt wurden, Schultz sagt: „Die Zeit war lang genug zum Säuern." Sie vindiziert den Mazzoth historische Bedeutung, Schultz sagt: „Man backt ungesäuertes Brot, wenn man nicht viel Umstände damit zu machen Zeit hat, sich nicht viel darum kümmern kann: dies paßt auf die Israeliten, die in der That an wichtigere Dinge zu denken hatten (vgl. Exod. 12, 39) als daran, daß sie zur rechten Zeit ihrem Mehl oder Teige Sauerteig, Weinhefe beimischen möchten." „Hätte also das Süßbrot wirklich eine mnemonische Bedeutung haben sollen, so hätte es nur daran erinnern können, wie Israels Sinn beim Auszuge auf andere Dinge als auf die Zubereitung einer recht schmackhaften Nahrung hingerichtet worden sei." Allein das legt Fr. W. Schultz erst in den Text hinein, und seine Behauptung, daß im Bericht nicht der Grund, sondern nur die Art des Essens der Mazzoth angegeben sei, ist falsch. Seine Auffassung aber von den die Seelennahrung symbolisierenden Mazzoth, die die „nährende, stärkende Macht der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, die Lauterkeit und Wahrheit" darstellen, ist die paulinische, aber nicht die alttestamentliche vom JE angegebene; er macht sich also auch einer Vermischung der Heilsstufen schuldig.

3. Kleinvieh, d. h. Schafe und Ziegen endlich werden hier als Opfertiere gewählt, weil sie oft das einzige Besitztum des altisraelitischen Nomaden ausmachen; aber auch für die spätere Zeit des Ackerbaues in Kanaan eigneten sie sich, da sie dort zu Haustieren wurden, also auf diese Weise kein Wechsel im Opfermaterial nötig, und ein Bruch mit der Vergangenheit vermieden wurde, so daß die Ansicht Ewalds (Altert. S. 42), hier mache

sich schon der Einfluß des Ackerbaus in dieser Auswahl der Opfertiere bemerklich, entbehrlich erscheint.

26. Der Ursprung des Passah-Mazzoth-Festes nach JE.

Wir durften die Passah-Mazzoth-Gesetze in B und J als mosaisches Erbe bezeichnen, darf dies auch auf die ausgedehnt werden, die das jahvistisch-elohistische Geschichtswerk überliefert hat? Es ist sofort deutlich, daß nur eine Vergleichung dieser drei Gesetze diese Frage beantworten kann. Und hier wird wiederum entscheidend sein, in welchem formellen wie materiellen Verhältnis das Passah-Mazzoth-Gesetz bei JE zu den Festkalendern in B und J steht. Diese Frage aber ist in den früheren Abschnitten schon erörtert worden, so daß hier nur das Ergebnis der dort angestellten Untersuchung zu vergegenwärtigen ist, und aus ihm die weiteren Schlüsse zu ziehen sein werden.

Was zunächst das formelle Verhältnis der Gesetze anlangt, so ist bereits ausgeführt, daß die Kürze der beiden Festkalender sich bei B aus dem knappen Charakter des Bundesbuches, das überall nur die Grundlinien der bürgerlichen und kultischen Gesetzgebung zieht, bei J aus dem Umstande erklärt, daß J den Festkalender mit einigen Überarbeitungen aus B übernahm und der Redaktor, der E und J ineinanderarbeitete, in Exod. 34 den Festkalender um so eher ohne nähere geschichtliche Motivierung lassen konnte, als er für das Passah-Mazzoth-Fest dieselbe an einer früheren Stelle, bei der Erzählung des Auszuges aus Ägypten, also in Exod. 12 und 13 JE, wo sie in ihrem natürlichen Zusammenhange sich befand, belassen hatte.

Wenn sich so das formelle Verhältnis von Exod. 12 und 13, soweit diese Kapitel zu JE gehören, zu Exod. 34 J und Exod. 23 B auf einfache Weise erklären dürfte, so liegt die Sache schwieriger bei dem materiellen Verhältnis der bei B, J und JE befindlichen Passah-Mazzoth-Bestimmungen. Weniger freilich gilt dies für die reingeschichtlichen Partieen in Exod. 12 und 13 JE. Denn sie sind in der Geschichtserzählung dort an ihrem richtigen Platze, und ihr Fehlen bei B und J erklärt sich leicht. Um so mehr aber gilt es für die in diese Geschichtserzählung verwebten Gesetze in Exod. 12 und 13 JE. Sie zeigen größeres Detail als der Festkalender bei B und J, auch das erklärt sich,

aber sie haben auch ergänzende Bestimmungen, die bei B und J völlig fehlen.

Zwar die Dauer des Passah-Mazzoth-Festes ist bei B, J und JE die gleiche: sieben Tage. JE bestimmt aber genauer, daß das bei J und E erwähnte Festopfer aus Kleinvieh, also Schafen und Ziegen bestehen soll, hat die Ceremonie mit dem Ysop-Wedel und dem Blute des Passahtieres, ordnet für die Passahfeier die Nachtzeit an, hebt den letzten Tag des Festes aus der Zahl der übrigen hervor und giebt für das Passah und die Mazzoth die genauere geschichtliche Motivierung. Nun muß man zunächst scheiden zwischen Bestimmungen, die nur für die Nacht des Auszuges Geltung hatten und solchen, die für Kanaan erst in Kraft treten sollen. Der Text giebt diese Unterscheidung selbst an die Hand (vgl. Exod. 12, 25; 13, 5. 11). Es hat danach auszuscheiden das Bestreichen der israelitischen Häuser mit Blut, das, wie auch Keil zugesteht, nur für die Nacht des Auszuges angeordnet war und in Kanaan nicht vollzogen werden sollte. Die genauere geschichtliche Motivierung entspricht den Verhältnissen selbst und dem Plane des Berichterstatters, sie widerstreitet der allgemeinen Begründung in B und J nicht, sondern ergänzt sie. Es bleibt also nur die Bestimmung, daß am siebenten Tage ein Fest für Jahve sein solle, übrig. Wir sahen schon (vgl. oben S. 62), daß die Normierung des siebenten Tages auf den Einfluß der Sabbathsidee zurückzuführen ist. Es kann immer sein, daß sie in der Zeit, als B und J entstand, noch nicht erfolgt war: hier würde also eine Weiterentwicklung des Passah-Mazzoth-Festes zu konstatieren sein.

Auf das schon bei B und J beobachtete Verhältnis vom Passah-Opfer und Erstgeburts-Opfer ist das über die geschichtliche Motivierung Gesagte im ganzen anzuwenden: bei J und B war ihre Zusammengehörigkeit unverkennbar, JE läßt die gemeinsame Wurzel derselben erkennen: es ist die Verschonung der israelitischen Erstgeburt vor dem Auszuge aus Ägypten.

Ein nicht unwichtiger Punkt verlangt noch eine besondere Erörterung: Wie stellt sich JE zum Orte der Passah-Mazzoth-Feier? Es könnte nach Exod. 12, 22 ff. scheinen, als ob das Passah als häusliche Feier gedacht ist. Aber da sonst nichts auf eine solche bei JE in Exod. 12 und 13 hinweist, die Exod. 12, 22 ff. befohlene Bestreichung der Häuser mit Blut nur für

die Auszugsnacht gilt, so muß sich auch Exod. 12, 24 auf das folgende und nicht auf das vorhergehende beziehen. Somit hindert nichts, zu sagen, daß JE über den Ort der Feier nichts bestimmt, und nur der Umstand, daß in Exod. 12 und 13 die *später* zu beobachtenden Passah-Mazzoth-Gesetze in die Geschichte der Auszugsnacht verwoben und aus ihr geschichtlich motiviert werden, konnte den Anschein erwecken, als ob es sich bei JE um eine häusliche Feier des Passah handelte.

Da nun in allen wesentlichen Punkten JE, B und J in Bezug auf die Passah-Mazzoth übereinstimmen, nur bei JE der *siebente* Tag als Festtag vor den übrigen Tagen ausgezeichnet wird, und die Feier als Nachtfeier, was sich aus der *Zeit* des Auszuges erklärt, erscheint, so liegt kein Grund vor, die zu JE gehörigen Teile von Exod. 12 und 13 als auf einer guten Tradition, die in letzter Linie auf Moses selbst zurückgeht, beruhend nicht anzusehen. Sie brauchen nicht später fixiert zu sein als Exod. 34 J, sie erhielten aus den aufgezeigten Gründen eine frühere Stelle in JE, sie haben aber eine sehr passende Stelle, indem die Passah-Mazzoth-Gesetze da eingereiht wurden, wo ihr thatsächlicher Ursprung und ihre geschichtliche Bedeutung ihnen ihren natürlichsten Platz anwies; *auch sie gehören dem mosaischen Erbe an, aus dem B und J schöpften.*

27. Die Beobachtung des Passah-Mazzoth-Gesetzes von der Zeit Rehabeams bis zur Zeit Josias.

Wir hatten die Untersuchung der Frage nach der *Feier* des Passah-Mazzoth-Festes bis auf die Zeit Rehabeams und Jerobeams I. herabgeführt und haben nun die Aufgabe, für den Zeitraum von da an bis zur Kultusreform Josias die Frage zu beantworten, ob und in welcher Weise das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert worden ist. Der Zeitraum ist deshalb so begrenzt worden, weil nach oben hin die Maßnahmen Jerobeams einen bedeutungsvollen Einschnitt in die Kultusgeschichte Israels macht, nach unten hin 621 die Kultusreform Josias eintrat, der das Urdeuteronomium zu Grunde lag, somit diese zwischen beiden Ereignissen liegende Zeit nur unter dem Einfluß der in J und JE wie B niedergelegten Passah-Mazzoth-Gesetze gestanden haben kann.

Für diesen Zeitraum von rund 350 Jahren stehen uns als Quellen die ihn behandelnden Teile der Bücher der Könige und Chronika wie die

auf uns gekommenen Werke der älteren schriftstellernden Prophetie, also des nach der Kritik ca. 780 unter Usia und Jerobeam II. schreibenden anonymen judäischen Propheten, dem sie (Cornill, Einl.[2] S. 313) Jes. 15. 16 zuschreibt, des ca. 700 unter Jerobeam II. wirkenden und schreibenden Judäers Amos, des von 750—735 schreibenden Hosea, die auch nach kritischer Ansicht unzweifelhaft echten Stücke des Jesaias Kap. 6, 1. 2. 3; Kap. 2—4; Kap. 5; Kap. 9, 7—10, 4; 17, 7; 8, 1—9, 6; 11, 1—9; 1, 4—9, 18—32; 14, 28—32; 16, 13. 14; 21, 11—17; Kap. 20; 10, 5—34; 14, 24—27; Kap. 18; 39, 5—7; 22, 15—25; Kap. 28—31; Kap. 37, 6—7, 22—32; 22, 1—14; 1, 10—17; Kap. 19; 56, 9—57, 13; 59, 3—16a, die nach kritischer Ansicht echten Stücke des Micha Kap. 1—3; Kap. 6, 1—7, 6, des Zephanja (um 630) wie des Nahum (um 624) zu Gebote (Cornill l. c.).

Es wird sich zeigen, daß noch andere Teile der älteren Propheten für unsern Zeitraum zu verwerten sind; doch wird dies nur dann geschehen, wenn sie aus guten Gründen aus diesem verstanden werden, also in ihm entstanden sein können.

Die nachfolgende Untersuchung wird sich — wegen der Spärlichkeit der kultischen Nachrichten überhaupt — nicht nur auf die Frage beschränken, ob und wie das Passah-Mazzoth-Fest in diesem Zeitabschnitt gefeiert worden ist, sondern sie auch auf die Feier der Feste überhaupt ausdehnen müssen und dann jedesmal zu prüfen haben, ob, wenn von Festfeiern die Rede ist, nicht auch das Passah-Mazzoth-Fest unter sie zu rechnen ist, ja auch die weitere Frage nicht umgehen können, wie sich die Propheten zum Kultus überhaupt stellen, und ob sich dieselben etwa schon in einzelnen Äußerungen vom Urdeuteronomium und den in ihm ausgesprochenen Anschauungen beeinflußt zeigen, da nach der von uns empfohlenen Ansicht D bald nach 722 abgefaßt, wenn auch erst hundert Jahre später zum Gesetz erhoben und in die Praxis einzuführen versucht worden ist.

Vergegenwärtigen wir uns in einem kurzen Überblick zuerst das Bild, das die Nachrichten in den geschichtlichen Büchern von der Kultusgeschichte Israels und Judas in diesem Zeitraum gewähren (vgl. auch Vatke, Bibl. Theol. S. 404—460).

Daß Jerobeam dadurch, daß er 1. Kön. 12, 32 ein dem legitimen Laubhüttenfest entsprechendes Fest für das Zehnstämmereich anordnete, für die Feier dieses und damit wenigstens indirekt auch für die Feier der beiden andern Jahresfeste, also auch des Passah-Mazzoth-Festes Zeugnis ablegt, ist schon bemerkt worden. Von seiner Zeit an spielt nun wie schon unter Salomo der religiöse Synkretismus in der einen oder andern Form ununterbrochen seine verhängnisvolle Rolle. Daß der Stierkultus Jerobeams nicht der mosaische legale Kultus gewesen, ist sicher; ebenso sicher, daß „die Sünde Jerobeams" das schlimme Erbteil dieses Regenten war. Ahab setzte an die Stelle des an und für sich schon mit heidnischen Elementen stark versetzten Jahvekultus geradezu den Baals- und Ascheradienst (1. Kön. 16, 32 f.; 18, 19), und das Volk „hinkte auf beiden Seiten", indem es Jahve- und Baalsdienst für vereinbar hielt. Die Reaktion des Elias (vgl. Sellin, Beitr. II, 1, S. 169—179) hatte, wenn auch augenblicklichen, so doch keinen

dauernden Erfolg. Wir sehen aber auch, daß ein Rest des Volkes am Jahvetum festhielt. Besonders schwierig für dasselbe gestalteten sich die Verhältnisse durch das Auftreten schmeichlerischer und lügnerischer Jahvepropheten (1. Kön. 22). Auch die Rechabiten stellen eine eigentümliche Reaktion gegen den herrschenden Synkretismus dar. Über sie sind die Ausführungen Sellin's (l. c. II, 1 (1897), S. 179—184) zu vergleichen. Die Dynastie Jehus wandelte wesentlich in den Bahnen der Nebatiden und Omriden. Zwar rottete Jehu den Baalsdienst aus, aber den illegitimen Bilderdienst zu Bethel und Dan wie den Ascheradienst zu Samaria ließ er bestehen (2. Kön. 13, 6). Die Jahvepropheten wurden verhöhnt (Amos 5, 10 ff.; 6, 1—6), die große Masse vertraute auf ihre äußerliche Frömmigkeit, die sich im Bestehen des Kultus zeigte, wie die vielfachen Rügen der älteren Schriftpropheten beweisen.

So liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß man im Zehnstämmereich in diesem Zeitraum das Passah-Mazzoth-Fest nicht begangen hat, wenn uns auch keine Nachrichten über seine Feier direkt begegnen, was sich mit Gramberg, wie wir gesehen, daraus erklärt, daß die Berichterstatter hauptsächlich den politischen Ereignissen ihr Interesse zuwandten, dagegen es dem kultischen Gebiete im großen und ganzen nicht schenkten.

Wenn nun auch das Reich Juda im allgemeinen durch die angestammte Dynastie, die dauernd im Besitz des Thrones blieb, durch die größere Übersehbarkeit der Verhältnisse und vor allem durch die größere innere Stärke und moralische Kraft dem Nordreiche überlegen war, so führten doch auch hier die heidnischen Neigungen des Hofes und Volkes zu ständigen Konflikten und Reibungen mit der Jahvereligion, so daß diese mehr als einmal dem Untergange nahe schien. Er wurde zwar immer noch durch positive Reaktionen glücklich abgewendet, aber sie hatten, da sie vom Hofe ausgingen, auch immer nur vorübergehende Erfolge. So vermochte die erste Reform unter Asa (2. Kön. 15, 1) den Götzendienst nicht auszurotten, und auch die noch eifrigeren Bemühungen seines Sohnes Josaphat (2. Chron. 17, 7—9) hatten, obwohl in dieser Zeit auch einige wahre Propheten auftraten (2. Chron. 19, 2), keine dauernde Wirkung, zumal sein Sohn Joram, überhaupt einer der schlechtesten Könige Judas, den phönikischen Götzendienst eifrig förderte (2. Chron. 21, 11 ff.; 2. Kön. 8, 18) und auch in Jerusalem einen Baalstempel errichtete. Das Blutregiment Athaljas wurde durch den Einfluß der Priesterschaft zwar beendet und mit der Erhebung des letzten Davididen Joas unter Jojada die Vernichtung des Baalskultus in Angriff genommen (2. Kön. 11; 2. Chron. 23), aber nach dem Tode dieses einflußreichen Priesters änderten sich auch wieder die Verhältnisse, und Usia überkam ein äußerlich gefährdetes und innerlich zerrüttetes Reich. So glücklich nun aber auch seine und Jothams Regierung war, und so sehr sie auch wenigstens den äußeren Bestand des Jahvekultus aufrecht erhielten (2. Kön. 15, 3. 34): die sittlich-religiösen Zustände des Volkes waren sehr unerfreuliche. Ausländerei und heidnisches Wesen, der Bilderkultus des Nordreiches fanden Eingang und nahmen überhand (Jes. 2, 5—8, 16 ff.; 5, 18—23. Amos 5, 5; 8, 14). Die wenig glückliche Regierung des Ahas duldete, ja unterstützte den Götzendienst in Jerusalem (2. Kön. 16, 3 f.; 2. Chron. 28, 2 ff., 23; Micha 1, 13;

6, 16; 2. Chron. 29, 34; 2. Kön. 16, 10). Zwar führte Hiskia wieder eine äußerliche Reformation des Kultus und der Priesterschaft durch, aber sie hatte nur den Erfolg, daß nun an Stelle des Götzendienstes ein äußerlicher Opfereifer trat (Jes. 1, 10 ff.; 29, 13; Micha 6, 6), und alles wurde nicht nur zerstört, sondern noch verschlimmert unter den Königen Manasse und Amon, die geradezu auf die Vernichtung der Jahvereligion hinarbeiteten. Zu dem niemals ganz ausgetilgten kanaanitischen Baals-Aschera und Astartedienst gesellte sich nun noch der assyrische Gestirn- und der Molochkultus (2. Kön. 21, 3. 7; 23, 12; 17, 31), dem schon Ahas (2. Kön. 16, 3) gehuldigt, und der nun im Thale Hinnom bei Jerusalem seine Stätte fand (2. Kön. 23, 10; 2. Chron. 33, 6; Jer. 7, 31 u. a. a. St.), wie der Gestirndienst und Aschera kultus seinen Einzug sogar in den Tempel Jahves hielt (2. Kön. 21, 5; 23, 5. 11; Jer. 7, 30; 8, 2 u. a. a. St.).

Damit hatte die religiöse Verirrung und kultische Verwirrung ihren Höhepunkt erreicht. Wenn die Prophetie sie auch scharf verurteilte (Jer. 8, 2; Zeph. 1, 5; vgl. 2. Kön. 17, 16), so wurde doch die Priesterschaft dem Fremdkultus dienstbar (Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8. 26 f.; 2. Kön. 23, 8) und die prophetische Reaktion durch Manasse blutig unterdrückt (2. Kön. 21, 10. 16; 24, 4; Jer. 2, 30). „Die Sünde Manasses" (2. Kön. 23, 26; 24, 6 u. a. a. St.) suchte nun zwar sein Enkel Josia zu tilgen, aber seine Bemühungen hatten keinen dauernden Erfolg: das Reich Juda eilte innerlich und äußerlich sichtlich dem Untergange entgegen.

Diese Übersicht wird das Urteil rechtfertigen, daß zwar der Jahvekultus sich äußerlich noch erhielt und erneuert wurde, aber in seiner Reinheit und Kraft stark beeinträchtigt war und jedenfalls mit den Anordnungen des Bundesbuches J und JE wenig im Einklange stand. Wir haben auch hier keinen Grund anzunehmen, daß man das Passah-Mazzoth-Fest nicht gefeiert hat, aber es wurde jedenfalls nicht so begangen, wie es die Bestimmungen in B, J und JE erforderten, was auch der Bericht über die josianische Reform offen anerkennt.

Wenn das das trübe Bild ist, das uns die israelitische Überlieferung selbst von dem Zustande des Jahvekultus bietet, welches Bild gewähren uns über die Feier der Jahresfeste wie den Kultus überhaupt die älteren Propheten?

In dem gegen Moab gerichteten Spruch (Jes. 15. 16) wird niemand Aufschluß über den Zustand des Kultus erwarten, wohl aber bei Amos, der um 760 angesetzt wird.

Seine Stellung zu dem Kultus wird um so interessanter und für unsere Frage um so beweiskräftiger sein, als er ein Mann niederen Standes war (Amos 1, 1; 7, 14. 15), dessen Ansichten den Vorzug der priesterlich nicht beeinflußten Unbefangenheit haben und uns zugleich ein Bild der im Volke verbreiteten und gehegten Anschauungen geben. Unsere Aufmerksamkeit nimmt da gleich Amos 5, 21 in Anspruch: „Ich hasse, ich verschmähe **eure** Feste und mag **eure** Festversammlungen[1]) nicht riechen,"

[1]) Die Behauptung Hengstenbergs (Authent. d. Pentat. I, S. 95 f.) nach Iken, de azereth festi (Dissert. I, S. 62), azereth sei mit „Schlußtag" zu übersetzen, und die Wiedergabe durch „Festversammlung" entbehre alles sprachlichen und sachlichen Grundes, entspricht

um so mehr als schon früher von Bohlen (Einl. S. 152 ff.) gerade diese Stelle zum Beweise dafür herangezogen, daß die Propheten (z. B. Jes. 1, 11 ff.; Micha 6, 6) gegen den Kultus polemisierten, und behauptet hat, daß solche Stellen „das ganze Gerüste des priesterlichen Dienstes zum Wanken brächten." Allein schon durch den Druck habe ich hervorgehoben, daß sich Amos nicht gegen die Feste und Festversammlungen überhaupt wendet, sondern gegen solche Feste, wie sie das Volk damals feierte. Die Art derselben, die gegen das mosaische Gesetz verstößt, die heidnische Elemente mit dem Jahvekultus vermischt, greift der Prophet an. Gerade durch seine Polemik gegen ihre Art beweist er also ihr Dasein, so daß Amos gerade hier ein Zeuge für die Feier der Feste, also auch des Passah-Mazzoth-Festes, ist, da er chaggechem sagt, also die Wallfahrtsfeste gemeint hat, die B und J nennen.

Bedeutungsvoller ist schon der Einwand, den Vatke (Bibl. Theol. S. 190 ff.) auf Grund von Amos 5, 25. 26 erhoben hat (vgl. auch l. c. S. 246; 456; 685), und der seitdem auf Seiten der Kritik ein Hauptargument für die Behauptung bildet, daß die mosaische Gesetzgebung keine Kultusvorschriften gegeben habe, und daß das „Gesetz" unter dem Einflusse der Prophetie überhaupt erst entstanden sei, also die Reihenfolge, Propheten und Gesetz — den geschichtlichen Thatsachen entspreche. Diese Stelle, die schon Hengstenberg (l. c. I, S. 108 ff.) und neuerdings z. B. Bredenkamp (Jes. u. Proph. S. 83 ff.) sehr eingehend erörtert hat, lautet: „Habt ihr mir denn Schlachtopfer und Speisopfer gebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, ihr vom Hause Israel? Und ihr truget den Sikkuth, euren König, und den Kijjun, eure Götzenbilder[1]) den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt." Aus dieser bestimmten Ausdrucksweise des Propheten ergiebt sich zunächst, daß ein Kultus während der Wüstenwanderung nicht stattgefunden hat, und aus 5, 24, daß die Feste und Festversammlungen, wie sie damals gefeiert wurden (vgl. V. 21: eure Feste), daß die Brand- und Speisopfer, das Friedmahlsopfer der Mastkälber (V. 22), das Geplärre der Lieder und Harfen, das Jahves höchstes Mißfallen und grimmen Zorn erregt hat, „unter den

---

doch nicht ganz der Sachlage. azereth (von azar) heißt allerdings „Zusammenschluß", daraus leitet sich dann aber die Bedeutung: zusammengedrängte Menge ab, daher „Festversammlung" Jer. 9, 1; παγήγυρις 2. Kön. 10, 20; Joel 1, 14; Amos 5, 21; Jes. 1, 13. Die Vulgata übersetzt darum gegenüber den LXX ἐξόδιον, azereth richtig mit Collecta. Wellhausen, Prol.[4] S. 86 übersetzt azereth mit „Schlußfeier".

[1]) Schrader (Ber. d. Kgl. sächs. Akad. d. Wissensch. 1880. Phil. hist. Kl. S. 19 f.) will sakkuth und Kewan lesen und deutet nach Pesch. kaiwono = Saturn nach dem Vorgange von Ibn Esra, Gesen Vatke, G. Baur, Winer, Tile; er schlägt folgende Interpolation von V. 26 vor: „Ihr aber habt umhergetragen den Sakkuth, euren König, und den Kaiwan, euren Sternengott, eure Bilder, welche ihr euch gemacht habt." Allein die Übersetzung „euren Sternengott" lehnt auch Baudissin (Herzog, REP. XIII[2], S. 409) ab. LXX haben für Kewan Ραιφάν, was aus χαιφαν oder Raiwan statt Kaiwan entstanden zu sein scheint. Apg. 7, 43 ist dann der Name noch weiter in Ρομφαν neben Ρεφαν, Ραιφαν, Ρομφα, Ρεμφαν korrumpiert. Schrader hält, wie gesagt, den Sakkuth, der auch unter dem Namen adar vorkommt, für Saturn, und deutet Adar = „Vater des Gelübdes" und Sakkuth: „Haupt der Entscheidung".

Harenberg, Amos propheta expositus (1763, S. 312 ff.) paraphrasiert übrigens Amos 5, 23—27 so: „Id ipsum licet comprobare, ex exemplo patrum vestrorum, quippe qui promissionis Dei compotes sunt redditi — licet ipsi in itinere per deserta facto rarissime sacrificecerint. An enim illi singulis festis diebus rite immolationes et sacra expedierunt? An vos tunc jam constitueratis et circumferre coeperatis? . . . Ad bona divitus promissa consequenda hic cultus sacer prorsus haud est congruens . . . (vgl. l. c. S. 286—311). Vgl. auch Jahn, Bibl. Arch. I (1817), S. 550 ff.; V, S. 502 f.

Fluten des sich heranwälzenden Gerichtsstromes begraben werden soll." [1]) Weiter ist klar, daß die Frage Jahves in V. 25 verneinenden Sinn hat,[2]) daß also nach der mit der des Volkes übereinstimmenden Ansicht des Propheten das Volk Israel während seines Wüstenaufenthaltes Jahve nicht geopfert hat, mit der übrigens die hexateuchischen sonstigen Nachrichten Num. 14; Kap. 33 f.; Kap. 15; 32, 13; Deut. 9, 7; Jos. 5. 6 im ganzen sich im Einklange befinden, daß somit der Prophet diese Zeit als Gerichtszeit auffaßt. Baudissin (Herzog, REP. XIII², S. 407 f.) will sie freilich als eine „gottgefällige ansehen, weil die Frage Jahves V. 25, da im Vorhergehenden der Opferdienst in der Veräußerlichung als nicht wohlgefällig dargestellt worden war, nicht als eine Rüge zu verstehen" ist, „sondern die mosaische Zeit scheint hier vorgestellt zu sein als eine gottgefällige; solches war sie, obgleich sie eines ausgebildeten Kultus entbehrte." Aus der vorhin angegebenen Übersetzung geht schon hervor, daß meines Erachtens V. 26 und 28 in adversativem Verhältnisse stehen, und sich V. 26 nicht auf die Gegenwart des Propheten, sondern die Vergangenheit des Volkes, also etwa die Königszeit bezieht. Schon Vitringa übersetzte auch: non obtulistis mihi sacrificia . . . etc. (so auch Baudissin, Jahwe et Moloch, S. 48) und diese Anschauung hat auch Act. 7, 43. Auf einen während des Wüstenzuges geübten Götzendienst beziehen Amos 5, 26 Gesenius, Vatke, Hengstenberg, G. Baur, Hitzig, Kuenen, Merx, Tile, Steiner. Wenn das nun auch zulässig wäre, so ist doch die Saturnverehrung bei den Hebräern in der ältesten Zeit nicht aus der Heilighaltung des Sabbaths, wie schon in einem früheren Abschnitte bemerkt, als des Saturntages (v. Bohlen, F. C. Baur, Vatke, Kuenen) zu erschließen, wie Baudissin (l. c.) bewiesen hat.

Der Moloch- und Gestirndienst in Israel ist durch Lev. 10, 21; 20, 2 f.; Deut. 4, 19; 17, 3; Ezech. 20, 18, 26 und sonstige Nachrichten belegt. Hält man nun an der Authentie der mosaischen Gesetzgebung fest, so würden die oben citierten hexateuchischen Stellen älter als Amos sein, seine Anschauung bestätigen und vielleicht sogar als seine Quelle für den von ihm in früherer Zeit erwähnten Götzendienst zu gelten haben. Hält man sie aber für jüngern Datums und Ursprungs, so geben sie eben nur an, was schon Amos in alter Zeit ausgesprochen, woraus sich dann auch die im Levitikus und Deuteronomium gegen diesen Götzendienst gerichteten Verbote erklären würden, daher es dann nicht erforderlich erscheint, aus den Göttern namen Kijjun und Sikkuth zu schließen, daß Amos 5, 26 futurisch (Ewald, Schrader, E. Engelhardt, Smend, Greve, Schultz, Alttest. Theol.² S. 98 f.) oder präsentisch (Dahl, Eichhorn, Düsterdieck, J. G. Müller u. a.) genommen werden muß, da diese Götternamen mit den von Schrader (Stud. u. Krit. 1874, S. 317 ff. Keilinschr. u. d. Alt. Test.² S. 244 f.) keilinschriftlich nachgewiesenen Kewan[3]) und Sikkuth identisch seien. Wenn der Prophet

[1]) V. 24: „aber es wälze sich Recht daher wie Wasser und Gerechtigkeit daher wie ein unversiegbarer Bach."

[2]) Es steht ha und nicht halo.

[3]) Interessant ist, daß schon der alte Drusius zu Act. 7, 43 bemerkte: In textu hebr. est Kijjun, quod olim, cum apices abessent, legi potest Chevan, also die jetzt nachgewiesene Form konjiciert hat.

Auch das Originum religiosorum scholion de pervetusto Saturni cultu (vgl. Unschuld.

also dem Volke sagt: ihr habt den Götzen geopfert, dann exemplifiziert er von der Vergangenheit auf die Gegenwart und stellt ihm vor, daß, wie dem Abfall der Väter eine Gerichtszeit gefolgt sei, so auch *jetzt* dem Götzendienst, den es treibt, eine Gerichtszeit folgen werde, die er denn auch (Amos 5, 27) unmittelbar dadurch mit den Worten: „So will ich euch denn bis jenseits Damaskus wegführen," voraussagt.

Somit sagt Amos an dieser Stelle nicht, daß die Opfer an sich überflüssig seien, oder daß Moses keinen Kultus gestiftet hat, sondern nur das, daß sich in der Gott mißfälligen Weise, wie das Volk jetzt Opfer darbringt, *wiederum* eine *Gerichtszeit* ankündigt, wie damals, als Israel ebenfalls heidnischen Götzendienst trieb, die Gerichtszeit eintrat. Amos verwirft also keineswegs die Feste überhaupt, sondern nur, wie V. 21, *derartige* Feste, wie sie seine Zeit feierte. Daß es sich aber dem Propheten um die Ankündigung einer Gerichtszeit handelt, zeigt deutlich der ganze Zusammenhang, in dem die Verse 25 und 26 stehen, die von zwei Gerichtsandrohungen V. 24 und 27 eingeschlossen werden.

Endlich setzt Amos ganz deutlich den Bestand des Kultus und die Feier der Feste voraus, wenn er 8, 10, vgl. 8, 5 sagt: „Eure Feste will ich in Trauer verwandeln und all eure Lieder in Klagegesang." Man sieht, daß die Feste ganz den alten Charakter der Fröhlichkeit hatten, an dem auch das Deuteronomium — die Kritik freilich behauptet das Gegenteil — gar nichts geändert hat, und nichts hindert uns, unter diese Feste, von deren Feier Amos redet, das Passah-Mazzoth-Fest zu rechnen. Es wird nicht genannt, aber es begegnet nichts, das die Annahme verbietet, daß es damals gefeiert wurde.[1])

Auch Hosea spielt unzweideutig auf *Festfeiern* an, wenn er 2, 13 sagt: „*Ich will aufhören lassen all ihren Jubel, ihr Fest, ihren Neumond und ihren Sabbath und all ihre Festversammlungen.*" Sollte unter diesen Festfeiern das Passah-Mazzoth-Fest gefehlt haben? Es wird nicht *namentlich* bezeichnet, aber das geschieht bei *keinem* Feste. Amos und Hosea begnügen sich mit den allgemeinen Bezeichnungen, die aber ihrem Zwecke völlig genügten, da sie ihren Zeitgenossen ja verständlich waren, denn diese Propheten wollten dem Volke doch nur sagen, daß die Feste, *wie* sie gefeiert wurden, das Mißfallen

---

Nachr. 1710, S. 815 ff.) faßt Amos 5, 26 präteritisch, und führt aus: „de tali superstitione loqui Amosum, quae pervetusta fuerit adeo ut Israelitis ex Aegypto migrantibus ipso vicinarum gentium commercium adhaerere potuerit, quae portatione τῶν sikkuth constiterit, quae in Molochi vel regis cujusdam honorem suscepta fuerit, cui stellam adscripserint idolatrae eamque cum numine ipso coluerint. Haec vero et cetera omnia in Saturnum quadrant, ut gaudeamus, praestantissimos interpretes, Abenesram, Dievium, Petitum, Calvinum deopte hunc locum intellexisse" (S. 816). „Sane proprium illud Nomen Cijun, quo Amosus utitur, Saturnum apud Arabes et Persas designavit, auctoribus Abenesra et Sam. Petito (in var. Lect. et. Miscell.) atque Castello (in Lexico Persico p. 489). Nomen vero Remphan, quod in ist. locum substituitur, apud LXX nec non Actor. 7 inter Aegyptios Saturno proprium fuisse Dievius et Kirchnerus declararunt. Ne vero aegrequempiam habeant illae Saturni cum Noacho, Semo et Chamo confusiones, de quibus egit auctor anonymus (S. 816 ff.) sciat et Anubium pro Saturno habitum penes Aegyptios teste Bocharto (in Phaleg. I, Kap. 15, S. 67) et Cretensem quendam principem apud Graecos." (S. 819).

[1]) Die von mir angezogenen Stellen sind auch von *Duhm* (Theol. d. Proph. (1875), S. 119), *Oort* (Theol. Tijdschr. 1880, S. 116), *Stade* (GVJ I, S. 571), *Cornill* (Einl. § 25, 4), *Wellhausen* (Prol. S. 442), *Schwally* (ZaW. 1890, S. 226 f.) dem Amos zuerkannt worden.

Jahves erregten, daß er daher in der nicht fernen Gerichtszeit (722) alle diese Feste in Trauer verwandeln, ja gänzlich aufhören lassen würde. Mit Recht hat George (Die ält. jüd. Feste, S. 173 f.) auch auf Hos. 9, 4 f. aufmerksam gemacht, wo der Prophet darauf hinweist, daß im Exil auch die Opfer aufhören würden, und dann 9, 5 fragt: „Was wollt ihr thun an den Feiertagen und den Festen Jahves?“ und die Ansicht Hoseas wie des Jesaias und Amos dahin präcisiert: „Wie die Opfer sind sie (die Feste) da, um das Wohlgefallen Jahves zu erwerben und ihn zu versöhnen, aber sie sind leere Formen geworden, indem die wahre Gesinnung dabei fehlt, sie sind nur Tage der Lust und der Freude.“

Eine bestimmte Anspielung auf das Laubhüttenfest findet auch George (l. c. S. 177) in der Stelle Hos. 12, 10: „Doch ich, Jahve, dein Gott vom Lande Ägypten, ich will dich ferner wohnen lassen in Zelten wie zur Zeit des Festes.“ Ob es schon damals geschichtliche Bedeutung hatte, ist nebensächlich; daß es damals gefeiert wurde, ist das wichtigste. Da nun Hosea auch die Feste als chaggim und sie damit als Wallfahrtsfeste bezeichnet, auch das Laubhüttenfest, eins von diesen, thatsächlich begangen ist, so wird man genötigt, anzunehmen, daß auch die beiden andern Wallfahrtsfeste, die B und J kennen, begangen wurden, und erhält somit einen starken indirekten Beweis auch für die Feier des Passah-Mazzoth-Festes.

Wir werden also sagen dürfen, daß zu der Zeit des Amos und Hosea das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert worden ist; wir werden sagen müssen, daß es nicht in der richtigen Art gefeiert worden ist, und die Feier nicht ohne heidnische Elemente gewesen sein wird; das hindert aber nicht, anzunehmen, daß man sich bei der Passah-Mazzoth-Feier nicht ihrer historischen Bedeutung erinnerte, wie B und J sie ihr vindizieren: man hat immer geglaubt, Jahve zu verehren, obwohl man ihn synkretistisch verehrte; zu sehr betont die ältere Prophetie die grundlegenden Ereignisse des Auszuges aus Ägypten und bei diesem Auszuge und zwar in einer Weise, die voraussetzt, daß auch das Volk sie kannte, wenn auch daraus nicht die Konsequenzen für sein Verhalten zu Jahve zog. So wird man sich auch bei der Feier des Passah-Mazzoth-Festes daran erinnert haben, daß es ein historisches Gedenkfest zur Erinnerung an Jahves Großthat an Israel war, aber die patriotische Stimmung, die diese Erinnerung erzeugte, wird der religiösen und sittlichen Tiefe ermangelt haben, und das agrarische Element, das in Kanaan sich dem Feste zugesellte, wird auch nicht zu dieser Vertiefung beigetragen haben. [1])

Auch in dem mit Hosea gleichzeitigen (Reuß, Gesch. d. Heil. Schrift A. T. S. 266 ff.), dem viel jüngeren Sacharja angehängten Stück Sach. 9—11 werden die Opferschalen, die Ecken des Altars 9, 15, und das Haus Jahves mit dem Tempelschatz 11, 13 erwähnt, also der Kultusbestand vorausgesetzt.

Ebenso finden sich in den kritisch unbezweifelten Stellen des Jesaia Anspielungen auf den Kultus und die Feste, die seinen Bestand und ihre Feier bezeugen.

[1]) Die von mir benutzten Stellen sind von keiner Seite dem Hosea abgesprochen.

Dahin gehören zunächst die nach Cornill (Einl. S. 314) aus dem Jahre 701, nach König (Einl. S. 316) aus der Zeit der Belagerung Samariens herrührenden Stellen 29, 1b „füget Jahr zu Jahr! lasset die Feste kreisen!“ 30, 29 „Gesang wird euch sein, wie in der Nacht der Festfeier und Fröhlichkeit des Herzens, wie des, der hinwallt mit Flöten, zu kommen zum Berge Jahves, zum Felsen Israels“, und die nach Cornill (l. c.) nach 701, nach König (Einl. S. 317) wegen 17. 21. 23. 26 schon um 734 geschriebene Stelle 1, 10—17: „Höret Jahves Wort, ihr Sodomsfürsten, merket auf die Thora unseres Gottes, ihr Gomorrha-Volk! 11. Wozu nur eurer Opfer Menge? spricht Jahve, ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Mastkälber, und am Blute von Stieren und Lämmern und Böcken habe ich keine Lust. 12. Wenn ihr kommt, vor mir zu erscheinen, wer verlangt das von euch, meine Vorhöfe zu zertreten? 13. Bringet nicht mehr Lügenopfer, Rauchwerk ist mir ein Greuel. Neumond und Sabbath, Berufung der Gemeinde, nicht mag ich Frevel und Festversammlung. 14. Eure Neumonde und eure bestimmten Festzeiten haßt meine Seele; sie sind mir zur Last, ich bin müde, sie zu tragen; 15. und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch; wenn ihr auch des Betens viel macht, höre ich nicht: eure Hände sind voll Blutes. 16. Waschet euch! reiniget euch! schaffet eure bösen Werke mir aus den Augen, höret auf, zu freveln! 17. Lernet Gutes thun, trachtet nach Recht, weiset zurecht den Vermessenen, schaffet der Waise Recht, führet die Sache der Witwe!“

Von vornherein ist ohne weiteres einerseits klar, daß diese Stellen den Bestand des Kultus und die Feier der Feste voraussetzen, aber auch andrerseits, daß diese Festfeiern den Zorn Jahves erregen müssen, weil sie von einem Volke gefeiert werden, das sich äußerlich mit der Form abfindet, aber sittlich und innerlich tief gesunken ist. Nicht die Festfeiern verwirft und verschmäht Jahve an sich, wohl aber muß er sich von der Art ihrer Feier abwenden. Die Menge der Opfer macht es nicht; denn das Herz ist dabei von Jahve abgewandt; der Kultus steht sogar äußerlich in hoher Blüte und wird mit einem gewissen Luxus ausgeübt, aber es fehlt die Bekehrung des Herzens; die Volksmenge zertritt die Vorhöfe des Tempels, aber die Opfer sind Lügenopfer, weil sie ganz ihres eigentlichen Wesens entäußert sind. Was hilft die Feier der Neumonde und der Sabbathe, was nützt es, die Gemeinde zusammenzurufen, wenn die Festversammlung mit dem Frevel in Parallele gestellt werden kann! (Jes. 1, 13). Und auch bei der andern Auffassung, die ich sachlich für möglich halte: ich mag nicht Frevel und Festversammlung, weil sie innerliche und äußerliche Widersprüche sind, die einander ausschließen, ergiebt sich derselbe Sinn: Frevel ausüben und zugleich Festversammlung abhalten ist ein Herausfordern des Zornes Gottes. Es werden von Jesaias „die bestimmten Festzeiten“, moadechem, die Wallfahrtsfeste, chaggim genannt; schon daraus sind wir berechtigt, zu schließen, daß

unter den moadim und chaggim auch das Passah-Mazzoth-Fest gewesen sein wird. Dieser Schluß ist um so gewisser, als Jesaias neben dem Sabbath und den Neumonden die moadim nennt, also können mit diesen gar keine anderen als die drei Wallfahrtsfeste von B und J bezeichnet sein.

Aber nennt er nicht sogar 30, 29 „die Nacht der Festfeier"?, und bezeichnet er damit nicht direkt die Passahfeier unter Beziehung auf Exod. 12, 42: „eine Nacht der Feier für Jahve ist es mit Rücksicht auf die Ausführung aus Ägypten; dieselbe Nacht ist eine Feier für Jahve für alle Söhne Israels für ihre Geschlechter."? So hat man seit langem gemeint. Aber auch an solchen hat es nicht gefehlt, die die Beziehung von 30, 29 auf Exod. 12, 42 bestritten haben. Welches Fest nun auch hier gemeint ist, an ein Wallfahrtsfest und eins von den drei großen Festen ist wegen chag jedenfalls zu denken, und also bezeugt die Stelle die Feier der drei großen Feste in damaliger Zeit, die als Zeichen des tiefsten Friedens im Gegensatz zu dem drohenden Zorngericht Jahves (vgl. Jes. 30, 27. 28 und 30, 30 ff.) hier erwähnt wird.

Mit Reuß (Gesch. d. Heil. Schr. Alt. Test. S. 322 ff.) möchten hier „die namenlosen Prophetenworte Sach. 12—14 untergebracht werden, welche die Ratlosigkeit der Alten fast ans Ende der Sammlung gestellt hat, wo sie dann infolge jüngeren Irrtums als der letzte Abschnitt zum Buche des Sacharja gerechnet wurden". Es genügt für die Unrichtigkeit der Tradition, die Sach. 9—14 und eines Teiles der neueren Kritik, der Sach 12—14 und 9—11 in die griechische Zeit um 280 versetzt, darauf hinzuweisen, daß das Reich Juda unter dem Hause Davids besteht (12, 7. 12; 13, 7), daß der Götzendienst zu Jerusalem in voller Blüte steht (13, 2), daß der Prophetenstand durch seine Schuld sich verachtet und verhaßt gemacht hat (13, 3 ff.), daß zwar Jerusalems Zerstörung in Aussicht gestellt wird, aber ein Drittel (13, 8) oder gar die Hälfte (14, 2) in Jerusalem verbleibt. Diese Züge passen nicht auf die Zeit des neuen Tempelbaues, wie wir sie aus Esra, Haggai und dem ersten Sacharja kennen. Ewald (GVJ III², 803) setzt Sach. 12—14 in die Zeit der ersten Belagerung Jerusalems, Meyer (Tüb. Jahrbb. 1842, S. 499) vor 599, Reuß selbst in die Zeit Manasses.

Jedenfalls bezeugt Sach. 14, 16. 18. 19, daß das Fest der Laubhütten gefeiert worden ist, und dürfen wir daraus und aus den sonstigen Nachrichten über diese Zeit einen Schluß ziehen, so wird er so lauten dürfen, daß man auch das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert haben wird, da überall der Festcyklus des Bundesbuches und des Jahvisten für diese Zeit vorausgesetzt wird. Dieser Schluß erscheint um so berechtigter, als die äußerliche Heiligung des Volkes sogar soweit fortgeschritten ist, daß selbst auf den Schellen der Rosse: „Heilig dem Jahve" steht und alle Töpfe in Jerusalem und Juda heilig sind dem Jahve der Heerscharen (14, 20. 21).

In dem Buche des Propheten Micha werden die Feste nicht erwähnt und nur 1, 5b der Höhenkultus berührt, weshalb ihm diese Notiz sogar von Wellhausen (Skizzen V, S. 133) noch abgesprochen ist, weil es für Michas Zeitgenossen schwerlich ohne weiteres und stillschweigend sich verstand, „daß Missethat und Bama dasselbe sei." Aber auch wenn 1, 5b echt

ist, entnehmen wir ihr für unsere Zwecke wenig oder nichts. Dagegen darf Mich. 6, 6 f. hier nicht übergangen werden, weil es bei der Kritik wegen seiner angeblich negativen Stellung zum mosaischen Kultus eine große Rolle spielt. Auch König (Einl. S. 329) stimmt der Ansicht Ewalds (Die Proph. d. Alt. Bund. 1867, S. 525 ff.), daß dieses Kapitel aus der Zeit Manasses und der Kuenens (Onderz. 74, 13) zu, daß Mich. 6, 1—7, 6 „von einem der Propheten stammt, deren Tötung dem Manasse indirekt 2. Kön. 21, 10. 16 zugeschrieben ist". Die Stelle lautet: „Womit soll ich Jahve entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich vor ihn hintreten mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern? Wird Jahve wohl Gefallen haben an Tausenden von Widdern, an Zehntausenden von Strömen Öls? Soll ich hingeben meinen Erstgeborenen für meinen Abfall, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele? Kundgethan hat er dir, Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert: einzig und allein Recht thun und gern Liebe üben und demütiglich wandeln mit deinem Gott!"

Mag diese Stelle im übrigen gedeutet werden, wie sie will, sie setzt jedenfalls den Kultus voraus, wenn auch einen synkretistischen, fast heidnischen und innerlich verderbten Kultus. Auch hier sehen wir, wie bei den älteren Propheten, daß es die Menge der Opfer nicht macht, daher wird die Gesinnung, die bei ihnen, wie überall, zu Tage treten soll, hervorgehoben: Recht thun, Liebe üben, demütig wandeln. Damit wird der rechte Kultus nicht verworfen, aber die Wertlosigkeit des illegitimen und verderbten Kultus ins Licht gestellt und der damalige Kultus gerichtet.

Es folgt für unsere Betrachtung der Prophet Zephanja. Die herrschende Anschauung setzt sein Buch vor der josianischen Kultusreform um 630 an, wobei freilich in Kap. 2 unbedeutende, dagegen in Kap. 3 ziemlich einschneidende Überarbeitungen angenommen werden, vgl. Cornill (Einl. S. 191 ff); Kuenen (Onderz. 78, 7); Stade (GVJ I, 644), wogegen sich freilich König (Einl. S. 353 f.) gewandt hat.

Nun verteidigen freilich Schultz (Komment. üb. d. Proph. Zeph. 1892) und König (l. c. S. 352 ff.) die Ansicht, daß Zephanja sicher nach der josianischen Reform geschrieben habe, da er durchweg das Deuteronomium als bekannt voraussetze. Schultz setzt die Schrift dieses Propheten in die spätere Regierungszeit des Josia, König in das auf das Todesjahr Josias folgende „an religiös-sittlichem Verfall und politischer Bedrängnis überreiche Jahrzehnt", während Schwally Kap. 2 (mit Ausnahme der Verse 13—15) und Kap. 3 dem Zephanja überhaupt abspricht und sie in exilischer und nachexilischer Zeit entstanden sein läßt, — wogegen freilich Cornill[1]) wieder begründeten Einspruch erhoben hat, — und Wellhausen (Prol. S. 153 f.) wenigstens 3, 8—20 abtrennt.

Es handelt sich bei der Frage, ob Zephanjas Buch vor oder nach der Proklamation des Urdeuteronomiums 621 anzusetzen sei, im wesentlichen um die Auffassung von Zeph. 1, 1. 4. 5. 8. 9; vgl. Cornill, Einl.[2] S. 191 f.

[1]) ZaW. X, S. 165—240; teilweise zurückgenommen XI, S. 262, vgl. Locher (ebendas. S. 186) und Nahlis: anaj und anaw in den Psalmen. 1892.

Da die Deutung von 1, 4 zweifelhaft ist, die Beanstandung der Überschrift (durch König) nicht gerechtfertigt erscheint, 1, 8 auf ca. 630 führt (Cornill), Zephanja auch zu dem Kreise gehört haben kann, dessen Bestrebungen D zeigt, so daß sich daraus seine Bekanntschaft mit denselben erklären läßt, so möchte sich die Ansetzung des Buches vor der josianischen Reform mehr empfehlen.

Auch Zephanja setzt das Bestehen des Kultus voraus, klagt aber über seine halbheidnische Art und den herrschenden Götzendienst des Volkes und des Hofes 1, 4. 5, woraus sich dann das Erschrecken Josias beim Verlesen des aufgefundenen Gesetzbuches gut erklären ließe, zumal nach Zephanja 1, 9 das Haus ihres Herrn mit Gewaltthat und Trug angefüllt ist. Gegenüber der religiös indifferenten Volksmenge, deren Bekenntnis ist: „Jahve thut weder Gutes noch Böses," 1, 12, und denen, die überhaupt gegen Jahve gefehlt, 1, 17 setzt er seine Hoffnung auf „die Gebeugten des Landes, die seine Rechtsame geübt"; 2, 3, auf das demütige und sanfte Volk, das übrig bleiben und bei dem Namen Jahves seine Zuflucht suchen wird, 3, 12, auf den Rest Israels, der kein Unrecht verüben und keine Lüge reden wird, 3, 13.

In Betracht kommt für die Stellung des Zephanja speciell zu den Festfeiern 3, 18. „Die Geschlagenen (in Leid Versetzten) von Festversammlung fort sammele ich; von dir weg sind sie, Last auf ihnen Schmach." Doch sind die Übersetzungen dieses Verses sehr verschieden ausgefallen. Ewald: „Betrübt ob des Festes, das ich aufgehoben, seien welche von dir (Hitzig: welche deines Geschlechts), das Land, worüber man Hohn anhebt." Andere: „Trauernde, vom Feste fern, schaffe ich hinweg, sie sind nicht mehr in dir." LXX: *καὶ συνάξω τοὺς συντετριμένους σου οὗτοί τίς ἐπέλαβεν ἐπ' αὐτὴν ὀνειδισμόν; ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ ἐν σοὶ ἕνεκεν σοῦ.* Bachmann (Präpar. zu d. kl. Proph. z. Zeph. 1891, S. 32) emendiert den Text sehr kühn und übersetzt dann: „Austilgen werde ich Treulose aus der Festversammlung, sie hinwegraffen aus dir, als wären sie nie gewesen, legen werde ich Schmach auf sie." Wie nun auch der Text ursprünglich gelautet haben mag: auch der masorethische setzt einerseits voraus, daß zur Zeit des Zephanja die Festversammlungen bestanden, also der Kultus innegehalten wurde, andrerseits aber daß eine Zeit nicht fern ist, in der die Geschlagenen oder Bekümmerten von der Festversammlung fern sein und Schmach leiden werden, weist also auf das ins Exil gesandte Volk hin, das keine Festversammlung feiern, aber deswegen von Jahve nicht verlassen, sondern gerade gesammelt werden wird.

Wir kommen zu dem letzten Propheten, der innerhalb des Zeitraumes von Jerobeam I. bis 621 geschrieben hat, zu Nahum.

Da sein Buch schwerlich in der Nähe des vereinigten Angriffs der Meder und Babylonier auf Ninive, der dessen Fall herbeiführte (ca. 608 Friedr. Delitzsch, Assyr. Grammat. (1889), § 1; 607—606 Tiele, Gesch. d. Religion u. s. w. I, 2, S. 415 (1896), ebenso Winkler, Gesch. d. Altert. S. 291), oder noch später (Coccejus: in der Zeit Jojakims; Clemens Alexandr. (Strom. I, 392) in der Zeit Zedekias; Bochart (Phaleg. S. 6 nach Jeremia und Ezechiel) verfaßt ist, so wird es vor der Reformation Josias anzusetzen

sein. (Das Nähere z. B. bei Cornill, Einl. S. 188. König, Einl. 331 f.) Welche Stellung nimmt nun Nahum zum Kultus ein?

Da kommt zunächst Nah. 2, 1 in Betracht: „Siehe, auf den Bergen sind die Füße des Freudenboten, des, der da verkündet: Friede. Feiere, Juda, deine Feste, bezahle deine Gelübde, denn nicht wird fernerhin der Nichtsnutzige durch dich hindurchziehen, ganz und gar ist er ausgerottet.“ Wie der ältere Prophet Jesaias, gebraucht Nahum das Bild der Festfeier, um die Friedens- und Freudenzeit zu veranschaulichen. Er setzt also den Bestand des Kultus voraus, die Feste werden gefeiert, und nichts hindert, unter den „Festen“, von denen Nahum redet, das Passah-Mazzoth-Fest zu rechnen; da der term. techn. chaggi chaggajich geradezu auf Wallfahrtsfeste führt.

Somit dürfen wir sagen, daß die älteren Propheten Hosea, Amos, Jesaia, Micha, Zephanja und Nahum den Bestand des Kultus — auch durch den Protest gegen seine halbheidnische Art — voraussetzen, und für die Festfeiern im allgemeinen Zeugnis ablegen, die Feier auch des Passah-Mazzoth-Festes also mindestens indirekt beweisen.

Wenn hiergegen 2. Kön. 22, 22 f. und 2. Chron. 30, 5 ins Feld geführt worden sind, so ist, wie schon im vorigen Kapitel ausgeführt, der Gegensatz, den diese Stellen ausdrücken, falsch gefaßt: das Passah-Mazzoth-Fest ist in den vorigen Zeiten nicht überhaupt nicht gefeiert, sondern nicht so gefeiert worden wie unter Hiskia und Josia.

28. Die hiskianische Passah-Mazzoth-Feier.

Hiskia erfährt (wie auch Josia 2. Kön. 22, 2; 23, 25) vom Chronisten eine sehr günstige Beurteilung: „Er that, was recht war in den Augen Jahves, ganz so wie David, sein Vater, gethan; er schaffte die Höhen ab und zerbrach die Säulen und rottete die Astarten aus und zertrümmerte die eherne Schlange, die Moses gemacht; auf Jahve, den Gott Israels vertraute er, und nach ihm ist seinesgleichen nicht gewesen unter allen Königen von Juda, noch unter denen, die vor ihm gewesen sind, und er hing an Jahve, er wich nicht von ihm und hielt seine Gebote, welche Jahve Mose geboten, und Jahve war mit ihm; überall, wohin er auszog, war er glücklich“ (2. Kön. 18, 3 ff.). Ob dies Urteil vor dem Forum der Geschichte besteht, mag man verschieden beurteilen: jedenfalls kann es nicht auffallen, daß der Bericht über die hiskianische Zeit in 2. Kön. Kap. 18—20 die Kultusreorganisation und die Passahfeier Hiskias nicht erwähnt, da der Berichterstatter nur die politische Seite seiner Regierung darstellen wollte und für die übrigen Thaten dieses Königs

2. Kön. 20, 20 ausdrücklich auf „das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda" verweist. Also ist aus dieser Nichterwähnung noch kein Grund dafür herzuleiten, daß der Bericht des Chronisten über die Passah-Mazzoth-Feier des Hiskia ungeschichtlich ist.

Anders verfährt der für den Kultus lebhaft interessierte Chronist. Er wiederholt zunächst das Urteil des Königsbuches über Hiskia (2. Chron. 29, 2 = 2. Kön. 18, 3) und schildert dann die Anordnungen, die dieser zur Herbeiführung der Kultusreform ergehen ließ. Gleich im ersten Jahre seiner Regierung begann er mit der Reinigung des Tempels und der Wiederherstellung des mosaischen Kultus, denen er eine Sühnung des Volkes durch feierliche Opfer folgen ließ (2. Chron. 29). Nachdem diese Maßnahmen einen unerwarteten Erfolg gehabt (2. Chron. 29, 36), befahl er dann die Feier des Passah-Mazzoth-Festes.

Diese Feier ist nun als *erfunden* bezeichnet worden. So hat *de Wette* (Beiträge I, S. 115 f.) sie für völlig ungeschichtlich erklärt. Er findet es schon „verdächtig", daß die Chronik, ohngeachtet sie die Bemerkung 2. Kön. 23, 23 „wörtlich aufgenommen hat, 2. Chron. 35, 18 das Passah früher in der Geschichte aufführt, ganz nach der Vorschrift des Gesetzbuches mit allen Ceremonien gefeiert. Unter Hiskia wird nach 2. Chron. 30 das Passah gefeiert, „wie geschrieben steht im Gesetze Mosis" 2. Chron. 30, 16. 18. Nehmen wir nun hinzu, daß die Relation der Bücher der Könige, die in der Geschichte Hiskias so ausführlich ist und auch der von ihm vorgenommenen Reform des Gottesdienstes umständlich Meldung thut und seine Religiosität sehr rühmt (2. Kön. 18, 3—6), nichts von dieser Passahfeier sagt, so ist die Falschheit dieser Nachricht der Chronik wohl offenbar. Wir sind es schon gewohnt, daß der Verfasser bei solchen Änderungen seiner Urschrift mit sich selbst in Widerspruch gerät. Er selbst sagt, daß bis zu Josia das Passahfest vernachlässigt worden; dennoch wagt er, die Feier desselben unter Hiskia zu erdichten; ja dies nicht allein: er sagt bei dieser Gelegenheit 2. Chron. 30, 26: „und es war eine große Freude in Jerusalem, denn seit den Tagen Salomos, des Sohnes Davids, Königs von Israel war es nicht so gewesen in Jerusalem."

Ähnlich läßt sich *George* (Die ält. jüd. Feste, S. 166) vernehmen. „Da in den Büchern der Könige gar nichts von einem solchen Feste vorkommt, der Chronist aber für die Geschichte dieser Zeit nur die Bücher der Könige benutzt hat und außerdem keine andere schriftliche Quelle gehabt zu haben scheint, so ist die Geschichtlichkeit dieses Festes durchaus zu bezweifeln," und „wie überhaupt der König Hiskias in der Chronik einen ungemein heiligen Charakter bekommen hat, und als der Wiederhersteller des Gottesdienstes und des ganzen mosaischen Kultus angesehen wird, so daß er in dieser Hinsicht ganz mit dem Josia gleich steht, so scheint die Tradition allmählich beide Könige *verwechselt*, und dieses Passah, das eigentlich dem Josia angehörte, auch schon auf den Hiskia übertragen zu haben."

So will denn auch die Graffsche Schule[1]) von der Glaubwürdigkeit der Chronik überhaupt nichts wissen, und Cornill spricht in ihrem Namen, wenn er (l. c. S. 273) sagt, daß „diese Frage für jeden, der unbefangenen Blickes und historischen Urteils ist, als erledigt gelten muß". Der Chronist hat nach dieser Anschauung vom Standpunkte des theokratischen Pragmatismus aus, wie ihn besonders P repräsentiert, die alte Überlieferung umgeformt, ist aber bei dieser Umformung wenigstens „durchaus bona fide verfahren: er hat an ihr korrigiert, was nach seiner redlichen Überzeugung falsch sein mußte". Aber noch mehr! Er ist sogar der älteste Zeuge für die Richtigkeit der Ansicht der Graffschen Schule, denn er „hat schon mehr als 2000 Jahre" vor ihr richtig erkannt, „daß die alten Geschichtsbücher und der Pentateuch sich gegenseitig ausschließen" (l. c. S. 274). Die Versuche der Apologeten, Keil's (Apologetischer Versuch 1833), Mowers' (Kritische Untersuchungen 1834), Hävernick's (Einl. in das Alt. Test. 1839), Ewald's (Gesch. d. Volk. Israel) und auch zum Teil Dillmann's (Herzog, REP.[2] III, S. 233 f.) haben dort keinen Eindruck gemacht, und wenn auch Graf das vernichtende Urteil de Wettes etwas abschwächte, Wellhausen und Cornill haben es in seiner schärfsten Form wiederholt. Und gerade das, was Dillmann aufrecht halten zu können glaubte, daß bei dem Chronisten die Grundvorstellung richtig und nur die Ausführung im Geschmacke der späteren Zeit gehalten sei, bestreiten Wellhausen und seine Anhänger aufs entschiedenste.

Es ist immerhin möglich, daß die Einzelheiten der hiskianischen Passah-Mazzoth-Feier von dem Chronisten ausgesponnen sind; ich mache daher, um sicher zu gehen, nur von dem Grundsatz Holzingers (Einl. in d. Hexat. S. 256), daß „eine späte Ausmalung gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache nichts beweise" Gebrauch, da doch nicht abzusehen ist, warum er nicht auch für 2. Chron. 30, sondern nur für 2. Kön. 22 f. gelten soll.

Mag also immerhin der Bericht des Chronisten im Stile seiner Zeit abgefaßt, also auch geschichtlich für seine späte Zeit nur Geltung beanspruchen dürfen: die Thatsache, daß Hiskia ein Passah-Mazzoth-Fest gefeiert hat, bleibt davon unberührt, wenn „eine späte Ausmalung gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache nichts beweist".

Endlich möchte ich die Tradition heranziehen, die im Tract. Pesachim (IV, 9) aufbehalten ist. „Sex res fecit Rex Chiskias, de tribus concesserunt illi, at de tribus non concesserunt illi, everrit ossa patris sui super lectum funiculorum[2]) et concesserunt; contudit serpentem aeneum[3]) et concesserunt illi; abscondit librum medicum[4]) et concesserunt illi. Sed de tribus non concesserunt illi, amputavit portas templi, et misit eas

---

[1]) Graf, Das Buch d. Chron. als Geschichtsquelle in d. Geschichtl. Büchern d. A. T. (1866), S. 114—242; und vor ihm de Wette, Beiträge I bezw. II (1806 u. 1807); Gramberg, Die Chronik nach ihr. geschichtl. Charakt. und ihr. Glaubwürdigk. neu geprüft. 1823; George, Die ält. jüd. Feste 1835, S. 166 ff. u. v. a. und jetzt besonders Wellhausen, Prol.[4] S. 169—228. Cornill, Einl. S. 273 ff. u. a.

[2]) Nach Bartenora „expiationis gratia, ne sepeliretur more venerabili in lecto aliquo pulchro, quia ob malitiam suam contemptus erat, ut impii erudirentur".

[3]) Weil damit Götzendienst getrieben wurde, vgl. 2. Kön. 10, 4.

[4]) Weil es (nach Maimonides) anleitete, vermittelst der Astrologie Krankheiten zu heilen und auf diese Weise das Volk von Jahve ab- und den Götzen zuwandte, auch Gifte bereiten und Gegengifte anwenden lehrte, so daß nun das Volk seine Zuflucht zu diesem Buche nahm, anstatt in Krankheiten auf Gott zu vertrauen, daß er die Krankheit heben werde.

ad regem Assyriae at non concesserunt illi, declusit aquas Gichon superioris, at non concesserunt illi; intercalavit Nisan in Nisan, at non concesserunt illi." [1]) Sollten diese Angaben nicht auf guter Tradition beruhen? Die Voraussetzung, von der der Talmud hier ausgeht, und der Grund, weshalb diese Angaben im Traktat Pesachim gemacht werden, ist natürlich, daß Hiskias diese sechs Dinge am 14. Nisan, dem Passahtage that. Sollte man sie dem Hiskias nur angedichtet haben, um Erlaubtes und Nichterlaubtes an einem geschichtlichen Beispiele zu illustrieren? Das anzunehmen liegt doch kein Grund vor. Dann aber bezeugt die Tradition, daß Hiskia das Passahfest begangen hat und nicht nur einmal, sondern daß das damals Sitte gewesen ist, da er doch diese sechs Dinge nicht alle an einem einzigen 14. Nisan wird angeordnet haben.

Wie man aber auch immer die Geschichtlichkeit der Einzelheiten in dem Berichte der Chronik über die hiskianische Passahfeier beurteilen mag: aus der Angabe 2. Chron. 30, 1 geht die mit 1. Kön. 9, 25 übereinstimmende Thatsache hervor, daß das Passah-Mazzoth-Fest, das Hiskia feiern ließ, keine Neuerung an sich darstellte, wenn es auch der Zeit neu erscheinen mochte. Wegen der langen Vorbereitungen, die erforderlich waren, feiert man es erst im zweiten Monat, und die Angabe 2. Chron. 30, 18, daß die Versündigung des Volkes durch das Gebet Hiskias hinweggenommen wird, braucht nicht von dem Chronisten deshalb hinzugefügt zu sein, damit er, wie George (l. c. S. 167) meinte, „dem Widerspruche mit der gesetzlichen Passahfeier unter Josia entgehe, die er in seinen Quellen vorfand, indem er dieses als ein noch nicht vollkommenes darstellt." Die Angabe, daß die Einladung des Königs zur Passahfeier sehr geteilte Aufnahme findet (2. Chron. 30, 10), daß man über sie lacht und spottet, wird wohl nicht als ungeschichtlich anzusehen sein. Auch die andere über die Heiligung der Priester und Leviten bezw. über die Nichtheiligung einer Menge von Festteilnehmern (2. Chron.

[1]) Nach Maimonides machte er den Adar, nach dem der Nisan begonnen hatte, zum zweiten Monat; indem er am 30. Adar einen zweiten einschaltete und so nicht nur gegen Exod. 12, 2, wo es vom Nisan heißt: „Dieser Monat sei euch" (nach rabb. Auslegung), sondern auch gegen den Grundsatz handelte: quod annum intercalarem facere non licet trigesimo die Adar, quandoquidem convenit, ut is fit Nisan. Diese Einschaltung geschah übrigens nur nach Bedarf und trat, seitdem Lev. 23, 11 auf den ersten Mazzothtag bezogen wurde, dann ein, wenn man voraussah, daß die neue Gerste, von der die Omergarbe zu opfern war, bis dahin noch nicht reif sein konnte. Andere Gründe für die Einschaltung des zweiten Adar giebt Sanhedrin 11, a, b; 12, a an: nämlich daß die Tauben und Lämmer, die zu den Opfern und zum Passah nötig waren, noch zu jung waren, daß der Vollmond ferner, an dem man das Passah feierte, dem Frühlingsäquinoktium nicht vorhergehen durfte. Die Anordnung, daß das Jahr ein Schaltjahr sein sollte, mußte in der Mitte des zwölften Monates erfolgen. Nach Rosch ha schana 12 a wurde es möglichst vermieden, ein Sabbathjahr zum Schaltjahr zu machen, damit der Boden bald wieder bearbeitet werden konnte. Im Kalender wurde dann nach Edujoth VII, 7 der zweite Monat, der, wie der erste Adar hieß, als We-Adar bezeichnet. Vgl. Saalschütz, Mos. Recht I, S. 405 f. (1848).

30, 15, 17—20, 24) zwingt noch keineswegs zu dem Schlusse, daß sie abhängig von den P beherrschenden Anschauungen ist.

Aus der Übersicht, die Baudissin (in den Studien zur semit. Religionsgesch. II) über den Heiligkeitsbegriff gegeben hat, geht vielmehr hervor, daß der Wechsel der Anschauungen darin bei den alttestamentlichen Schriftstellern sehr gering ist, und eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung dieses Begriffes unmöglich ist. Wenn der Grundbegriff von „Heiligen" — absondern ist, so wird Gott etwas geheiligt, wenn es von profanem Gebrauch ausgesondert wird.

Nun hat Duhm (Theol. d. Proph. S. 197 f.) behauptet, daß der Verfasser des Deuteronomiums in das Alltagsleben einen Dualismus heiliger und unheiliger Dinge gebracht habe. Dagegen hat aber Bredenkamp (Ges. und Proph. S. 46 ff.) sehr gut nachgewiesen, daß Duhm und die negative Kritik im Unrechte ist, wenn sie das alte Israel als ein frohes und freies Naturvolk auffaßt, das der spätere Priestercodex erst in starre Fesseln geschlagen hat. So zutreffend diese Behauptung insofern ist, als die wachsende Gesetzlichkeit immer rigorosere Forderungen an den einzelnen wie die Gesamtheit stellte, so unrichtig ist sie, wenn sie allgemein ausgesprochen wird. „Gottes Abstand von der Welt," sagt Bredenkamp S. 46 mit Recht, „wie er in der Heiligkeit zu Tage tritt, fordert notwendig auf der Religionsstufe des Mosaismus den Dualismus des Heiligen und Unheiligen. Sobald es sich um die Organisation des Volkes als solchen handelt, muß die heilige Form als das Volksleben normierend hervortreten." Das gilt in physischer und ethischer Beziehung. Damit ist nicht ausgesprochen, daß nun heilig und rein, also sich heiligen und sich reinigen, (was ja im Bericht des Chronisten über die hiskianische Passahfeier mehrfach begegnet,) dasselbe sind. „Rein und unrein ist Ausdruck des Verhältnisses von Geschöpf zu Geschöpf, heilig und unheilig des Verhältnisses des Geschöpfes zu Gott." Aber es steht doch fest, daß die Begriffe rein und heilig im korrelaten Verhältnis stehen und innerlich verwandt sind, und Ritschl sagt (Rechtf. u. Versöhn. II, S. 54) ganz mit Recht: „Jedenfalls ist die Gleichstellung gewisser körperlicher Unreinheit mit sittlicher Verfehlung . . . der Ausdruck einer älteren Stufe der alttestamentlichen Religion, über welche die in allen ihren Dokumenten niedergelegte Erkenntnis der Sünde hinausgreift, wenn auch die Codifizierung der Opfergesetze einer späteren Zeit angehören sollte," und ähnlich haben sich Herm. Schultz (Altt. Theol. S. 331) und Delitzsch (Pentateuchkr. Stud. I) ausgesprochen. Dazu kommt Israel aus dem „klassischen Lande der Reinigkeitsvorschriften", und der Gesichtspunkt der Reinheit und Unreinheit wird ganz der Situation entsprechend auch schon bei JE Exod. 9, 21 f. sehr scharf hervorgehoben. Es ist darum durchaus unrichtig, wenn Wellhausen (Prol. S. 439) sagt, während früher heilig gleich göttlich gewesen sei, werde es seit Ezechiel vorzugsweise im Sinne von geistlich und priesterlich gebraucht; denn schon das Bundesbuch stellt (Exod. 22, 30) „Heiligkeit und Enthaltung von Zerrissenem auf eine Linie, faßt also die Heiligkeit als äußere und materielle" (Bredenkamp S. 48). Ferner gehen schon bei J reine und unreine Tiere in die Arche hinein, und „wenn Exod. 19, 10. 14 die Heiligkeit mit Waschung

der Kleider parallelisiert wird, wenn 19, 22 die äußere Heiligung der Priester und 19, 23 des Berges angeordnet wird (JE), so ist nicht abzusehen, welcher Wesensunterschied zwischen solchen Forderungen und den levitischen Heiligkeitsgesetzen existiert" (l. c.). Dafür daß es alte Anschauung ist, daß „rein" und „heilig" Korrelate und sehr nahe verwandt sind, ist VR[1]) 24, 8 beweisend, wo kudussu (kadasch?) = ellu = rein ist.

In Bezug auf den Heiligkeitsbegriff der prophetischen Litteratur macht endlich Bredenkamp (l. c. S. 49 f.) sehr richtig darauf aufmerksam, „daß die Propheten naturgemäß mehr die innere Heiligkeit beachten und betonen müssen." „Um so bedeutungsvoller ist es, daß nicht bloß in dieser Hinsicht kein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Gesetz und Propheten begegnet, sondern auch in der prophetischen Litteratur keineswegs der äußere und dingliche Reinigkeits- und Heiligkeitsbegriff fehlt. Auffallenderweise finden wir in dem gesamten Prophetismus die Forderung der Heiligkeit, auch der inneren nicht, was von Baudissin mit Recht als „eine gewichtige Mahnung, mit dem Nichtvorkommen gewisser Gedanken in bestimmten Büchern vorsichtig umzugehen", in Erinnerung gebracht wird. Neben Amos 7, 17, vgl. 8, 5 kommt da, — um nur ganz sicher alte Zeugnisse, deren Authentie unbezweifelt ist, anzuführen, Hos. 9, 3—6 in Betracht. „Sie werden nicht bleiben im Lande Jahves, Ephraim soll zurückkehren nach Ägypten und in Assyrien Unreines essen, dann werden sie Jahve keinen Wein spenden, und nicht gefallen ihm ihre Opfer; wie Trauerspeise sind sie ihnen, alle, die davon essen, verunreinigen sich; sondern ihre Speise ist für sie selber, nicht kommt sie ins Haus Jahves. Was wollt ihr thun an Feiertagen, an Festtagen Jahves?" Unrein ist das heidnische Land, deshalb sind dort Opfer unmöglich. Das war schon die Auffassung Hoseas nicht nur, sondern auch seiner Zeitgenossen, die er anredet und deren Antwort nur eine verneinende gewesen sein kann, so wie er die Frage an sie richtet. Also hat nicht erst die Zeit des Josia den Heiligkeitsbegriff materialisiert. Darum wird es bei dem Urteile Baudissins (l. c. S. 142) bleiben: „Die spätere Zeit hat die äußerliche Unterscheidung des Heiligen und Unheiligen nicht neu geschaffen, aber seit dem Exil, auch außerhalb des Priestertums die an sich alte Anschauung von einer durch die äußerliche Zugehörigkeit zum Kultus hergestellten Heiligkeit in weiterem Umfange aufgenommen und fortgebildet." Daher hat auch ein Teil solcher Gelehrten, die sich den Anschauungen Wellhausens anschließen, wie Wurster, Kuenen, Driver und selbst Stade sich dafür erklärt, daß alte kultische Thoroth, die auch „Rein und Unrein" betrafen, sei es mündlich, sei es schriftlich, existiert haben, wie das des näheren am Ende des Abschnittes über das Mazzothgesetz des Bundesbuches (vgl. S. 94 ff.) ausgeführt worden ist.

Somit dürfen wir denn zusammenfassend sagen, daß in dem Zeitraum von Jerobeam I. bis Josia oder von der Reichstrennung bis zur Proklamierung des Urdeuteronomiums das Passah-Mazzoth-Fest begangen wurde, daß seine Feier aber nicht in völliger Über-

[1]) d. h. The cuneiform Inscript. of W. Asia by Henry Rawlinson tom. V. 1881.

einstimmung mit den entsprechenden anerkannten Passah-Mazzoth-Bestimmungen in B, J und JE, sondern unter Vermischung mit heidnischen Elementen, worauf sich die Urteile im Buch der Könige und der Chronik wohl beziehen, gefeiert worden ist. Es ist aus dem Bericht über die hiskianische Passahfeier und aus den Propheten zu entnehmen, daß es als Wallfahrtsfest, ganz wie es B und J vorschreiben, begangen wurde. Es ist ferner nicht zu gewagt, zu schließen, daß sich das Volk beim Passah-Mazzoth-Feste seiner historisch-theokratischen Bedeutung bewußt gewesen ist, wenn auch das agrarische Element, das sich in Kanaan ihm zugesellte, die historische Bedeutung nicht in ihrer ganzen Schärfe und Reinheit zum Ausdrucke kommen ließ. Inwieweit die Einzelbestimmungen des in B, J und JE enthaltenen Passah-Mazzoth-Gesetzes in diesem Zeitraume beobachtet sind, läßt sich aus den uns erhaltenen Nachrichten nicht mehr feststellen.

29. Ergebnis der bisherigen Untersuchung.

1. Exod. 12, 21—27, 29—36, 38. 39; 13, 3—16 sind nicht deuteronomistisch überarbeitet, sondern gehören einer alten Quelle — am wahrscheinlichsten — J an.

2. Eine Anzahl von mosaischen Gesetzen und die hauptsächlichsten Geschichtsthatsachen aus der mosaischen Zeit sind richtig vererbt worden und von JE aus der Überlieferung dargestellt.

3. Die neuste ägyptologische Forschung hat die Angaben des Exodus gestützt.

4. Der Verfasser der JE-Stücke in Exod. 12 und 13 will die Anordnungen bei der ersten Passahfeier geben, die Geschichte des Auszuges erzählen und schließt daran die Anordnungen für die zukünftige Passahfeier in Kanaan, will also ein geschichtlich motiviertes Passah-Mazzoth-Gesetz geben.

5. Gegenüber B und J findet sich bei JE eine speciell mit den näheren Umständen des Auszuges aus Ägypten geschichtlich begründete Darstellung des Passah-Mazzoth-Gesetzes.

6. Das Passah ist bei JE als Verschonungsopfer dargestellt.

7. JE begründet die Erstgeburtsopfer mit der Verschonung der israelitischen und Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt, während bei B diese geschichtliche Begründung entsprechend seinem ganzen Charakter, der für geschichtliche Begründungen der

Gesetze keinen Raum hatte, fehlt und bei J deshalb nicht gegeben wird, weil sie schon vorher (Exod. 12, 21—27; 13, 11—16, die wesentlich zu J gehören) gegeben war.

8. Bei JE finden sich gegenüber B und J detailliertere Bestimmungen, die in den beiden Festkalendern bei B und J nicht am Platze gewesen wären.

9. Auch bei JE wie bei B und J ist das Passah-Mazzoth-Fest ein siebentägiges. Daß der siebente Tag bei JE als Festtag erscheint, beruht auf dem Einfluß der Sabbathsidee.

10. Die Heiligung der Erstgeburt und des Passah stehen bei JE (und auch D) in naher Beziehung. Doch ist es nicht statthaft, die Erstlinge der Herde mit den Ernteeparchen auf eine Stufe zu stellen, da sie innerlich voneinander verschieden sind. Damit fällt auch die von der Graffschen Schule vertretene Gleichstellung des Passah-Mazzoth-Festes mit dem Wochenfeste und die Verschmelzung des Passah mit dem Mazzothfeste, deren Möglichkeit auf dieser unrichtigen Annahme beruht.

11. Das Erstgeburtsopfer kann ursemitisch gewesen sein, aber auf ihm ruht nicht die Verschonung der israelitischen Erstgeburt (Dillmann), sondern es erhielt durch dieselbe geschichtliche theokratische Bedeutung; auch bei J gehören gleichfalls Mazzoth und Erstgeburtsgesetz (Exod. 34, 18—20) und Passah (Exod. 34, 25) zusammen, und nach Dillmann ist sogar bei J die Beziehung der Bestimmung, vor Jahve nicht leer zu erscheinen, auf die Erstgeburten unumgänglich.

12. Aber Passah- und Erstgeburtsopfer sind nicht identisch, und kein pentateuchisches Passahgesetz fordert, daß zu den Passahtieren lauter Erstgeburten genommen werden sollen.

13. Das Bestreichen der Pfosten mit Blut gehört nur der ersten Passahfeier an, sollte später nicht wiederholt werden und ist auch von der Kritik (Benzinger, Hebr. Arch. S. 471) als sicher alter Brauch anerkannt. Vgl. die Schlußabhandlung.

14. Das Passahopfer war auch ein Dankopfer, das die Erinnerung an die grundlegende That Jahves, die die Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten bewirkte, im Volke lebendig erhalten sollte. Das Passahopfer war weder ein Sühn- noch ein Sündopfer, hat auch nicht stellvertretenden Charakter. Mit ihm ist von alters her eine Opfermahlzeit verbunden gewesen.

15. Die Mazzoth haben gleichfalls geschichtliche Bedeutung und werden in JE mit dem eiligen Auszuge aus Ägypten, der das Säuern des Brotes nicht mehr gestattete, motiviert. Diese geschichtliche mnemonische Bedeutung ist festzuhalten und weder zu einer typisch-symbolischen, von der JE nichts weiß, zu steigern noch zu einer rein agrarischen zu degradieren.

16. Es handelt sich auch bei JE wie bei B und J nicht um eine häusliche spätere Feier des Passah-Mazzoth-Festes; in den Häusern sollte nur die erste Feier desselben statthaben.

17. Da nun die Angaben in JE in allen wesentlichen Punkten denen bei B und J entsprechen, so ist das Passah-Mazzoth-Gesetz bei JE, das aus litterarischen Gründen ausführlich hier zur Darstellung kommt, als in letzter Linie auf Moses zurückführend anzusehen.

18. Die Bestimmung, daß die Passahfeier eine Nachtfeier sein sollte, entsprach der Zeit, in der der Auszug geschehen war, und zu der die erste Feier stattgefunden hatte, braucht daher nicht jünger zu sein. Die andere, die den siebenten Festtag vor den anderen Tagen auszeichnete, ist unter dem Einfluß der Sabbathidee entstanden und als Weiterbildung zu bezeichnen.

19. Die Passah-Mazzoth-Gesetze bei JE stellen keinen wesentlichen Fortschritt gegen B und J dar; daß sie bei JE ausführlicher und detaillierter erscheinen, liegt an dem Verfasser, der an die Darstellung des Auszuges aus Ägypten gleich die entsprechenden und in ihm begründeten Gesetze anschloß, an dem Redaktor, der sie an diesem Orte beließ, daher bei J (Exod. 34) fortlassen durfte, liegt also zuletzt an der Redaktion und Komposition des Pentateuchs bezw. Hexateuchs.

20. Aus den kultusgeschichtlichen Angaben der geschichtlichen Bücher ist zu entnehmen, daß man in Israel und Juda den Jahvekultus, wenn auch nicht rein, gehabt hat, und daß es trotz mehrfacher Anstrengungen nicht gelungen ist, ihn mit den Anordnungen und Anforderungen von B, J und JE in Einklang zu bringen. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß man die Jahresfeste im allgemeinen nicht von 950—621 gefeiert hat; speciell das Passah-Mazzoth-Fest wird aber nicht so begangen worden sein, wie es die Gesetze in B, J und JE forderten, und das erkennt auch der Bericht über die Feier des josianischen Passah offen an.

21. Die ältesten Schriftpropheten spielen deutlich auf die Feier einzelner Jahresfeste an, und setzen den Bestand des Kultus voraus, wenn sie auch zugleich gegen seine synkretistische Art protestieren; sie legen für die Festfeiern im allgemeinen — und Jesaias für die Feier des Passahfestes — Zeugnis ab.

22. Die hiskianische Feier des Passah-Mazzoth-Festes ist für historisch zu halten, wenn auch die Darstellung derselben einer späteren Zeit angehört, da auch nach kritischem Grundsatz „eine späte Ausmalung gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache nichts beweist".

23. Das Passah-Mazzoth-Fest ist als Wallfahrtsfest, wie in B und J vorgeschrieben, begangen worden.

24. Es ist anzunehmen, daß das Volk die historisch-theokratische Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes gekannt hat, wenn auch die agrarische Bedeutung, die ein etwaiges gleichzeitig gefeiertes kanaanäisches Frühlingsfest hatte, die historische Bedeutung nicht zum scharfen und bestimmten Ausdruck kommen ließ.

25. Inwieweit die Einzelbestimmungen des Passah-Mazzoth-Gesetzes von JE in diesem Zeitraume beobachtet worden sind, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht mehr feststellen.

Das Passah-Mazzoth-Fest nach dem Urdeuteronomium. D.

Die Vorfragen.

30. Die Verbindung des Urdeuteronomiums mit der josianischen Kultusreform. 621.

Bekanntlich nimmt die Graffsche Schule das Urdeuteronomium zur Basis und zum Ausgangspunkte der Darstellung und Beurteilung der religions- und kultusgeschichtlichen Entwicklung Israels und zum Maßstabe auch ganz besonders für die Beurteilung der vordeuteronomischen Entwicklung. Sie behauptet ferner nicht nur, daß D die kultische Reform Josias bewirkt, sondern auch, daß es eigens zu diesem Zwecke und daher nicht lange vorher geschrieben und entstanden ist.

Diese letztere Behauptung ist aber in der jüngsten Zeit lebhaft bestritten und so erschüttert worden, daß man genötigt ist, an eine weiter rückwärtsliegende Entstehungs- und Abfassungszeit von D zu denken. Schon de Wette (Beiträge I, S. 67 ff.), Gramberg (Krit. Gesch. d. Religionsideen d. A. T. I (1829), Vorw. S. XXV f.), Vatke (Bibl. Theol. S. 504 ff. Anm.) setzten das Urdeuteronomium in das nachjosianische Zeitalter und wenn auch de Wette infolge der Untersuchungen Bleeks (Rosenmüllers Bibl. exeg. Repert. I (1822), S. 1—79) diese Ansicht zurücknahm, so hat Vatke (vgl. Histor. krit. Einl. in d. A. T. 1886 ed. Preiß) sie nicht geändert, und die französische neuere Kritik, z. B. Gustav d'Eichthal (Melanges de critique biblique 1886), Ernest Havet (le christianisme et ses origines III, 1878, Maurice Verne, une nouvelle hypothèse sur la composition du deutéronome, examen des vues de M. G. d'Eichthal 1887) wie Seinecke (GVJ 2, 1884) und Horst (Theol. Litteraturz. 1887, 395; 1888, 539; Études sur le deutéronome in d. Revue de l'histoire des religions 1887—1891; XVI, 28—65; XVII, 1—22; XVIII, 320—334; XXII, 184—250) D der nachexilischen Zeit zugewiesen, und die Anschauung begründet, D sei nicht die Ursache, sondern die Wirkung der josianischen Kultusreformation.

Wenn man nun auch die Ansichten der französischen Kritik,[1]) die wie Siegfried (Theol. Litteraturz. 1890, S. 73 f., 249 f.; 1891, S. 249) klagt, durch „diese Versetzung einer lebenskräftigen Litteratur in die Zeit des Aussterbens der Sprache an die Stelle geschichtlicher Thatsachen die wildesten

[1]) Vgl. Verne, Precis d'histoire juive depuis les origines jusquà l'époque persane 1889; Les resultats de l'exegèse biblique 1890; Essais bibliques I, 1891; Havet, Etudes d'histoire religieuse, La modernité des prophètes. 1891.

Phantasien[1]) treten läßt", und auch die Bedenken Horsts nicht in ihrem ganzen Umfange teilt, so genügen die erhobenen Einwände doch zu dem Urteil, daß D zwar die josianische Reform bewirkt hat, aber nicht kurz vorher und eigens zu diesem Zwecke geschrieben worden ist.

Der Bericht über die Auffindung des Buches ist seinem Kerne nach *geschichtlich*; er enthält nichts, „was geschichtlich als undenkbar gelten könnte" (Reuß, Gesch. d. H. Schr. A. T. S. 352), und selbst wenn eine späte Ausmalung desselben stattgefunden hätte, so würde sie, wie Holzinger richtig urteilt, noch nichts gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache beweisen. Anders steht es mit dem Beweise, daß D kurz vor 621 *verfaßt* ist. Nach Cornill kann es sich Deut. 12, 8 „nur um die deuteronomische Gesetzgebung handeln, da sie allein mit aller Entschiedenheit gerade diese Punkte verlangt und zwar als etwas specifisch Neues" (Einl.[2] S. 132). Allein Deut. 12, 8 kann sich ebensogut auf die Maßnahmen Hiskias, der gleichfalls die Centralisation des Kultus versuchte 2. Kön. 18, 4 (2. Chron. 29—31), beziehen. Die *Erfolglosigkeit* ist bei den Reformversuchen beider Könige die gleiche, kann also *gegen* ihre Geschichtlichkeit *nichts* beweisen, und in Jer. 11, 2 ff. mit Marti (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II (1842, S. 55 ff.) eine Anspielung auf das Deuteronomium zu finden, bleibt unsicher und höchst zweifelhaft. Ferner ist eben die Forderung der Centralisation des Kultus in D nichts „*specifisch Neues*". Sie wird nicht erstmalig gefordert, sondern nur wiederholt *eingeschärft*. Das beweisen die ältesten Propheten (Amos 1, 2; 9, 11; 9, 8; Hosea 1, V. 6, 7, 9; Micha 1, 5, 7; Jes. 8, 18; 18, 7; 30, 29; 1, 29; 36, 7). Sie kennen alle den legitimen Jahvekultus in Jerusalem, das Nordreich aber hat nach ihnen ebenso den illegitimen Kultus; Hos. 9, 5 zieht einen Vergleich zwischen der Zeit Jakobs und der Zeit des Propheten: In Bethel hat Gott mit Jakob geredet, in Bethel redete er auch mit uns, d. h. mit unsern Vätern, als es noch ein durch Götzendienst nicht verunreinigter Ort war; *nun*, zu Hoseas Zeit und seit Jerobeam I. aber ist es eben durch das „Kalb" Hos. 10, 5 ein Bethaven geworden, und seine Höhen werden vertilgt. Gegen Wellhausen, nach dem Jesaias die Bedeutung Zions hauptsächlich darin sieht, daß es die Reichshauptstadt ist, hat Duhm (Theol. d. Proph. (1875), S. 170) anerkannt, daß Volk und Land deshalb heilig sind, „weil Jahves Kultus in seiner Mitte ist;" „der Tempel oder in weiterem Sinne der Berg Zion, das Opfergerät, die fungierenden Priester sind *heilig* . . ., sofern sich alle diese Dinge und Handlungen unter den Begriff des Kultus stellen"; Amos hat (1, 2) nicht bloß eine *Vorliebe* für Zion (Wellhausen), sondern hält es für den Sitz Jahves, und richtig hat Bredenkamp (Ges. u. Proph. S. 149) diese Ansicht Wellhausens „eine durchaus unberechtigte Abschwächung des Gedankens" genannt. So zeigt sich, daß die ältesten Schriftpropheten die Idee und die Forderung der Centralisation des Kultus in Jerusalem gekannt haben, diese also D nicht als specifisch Neues aufgestellt hat. Mit Recht sagt daher Oettli (Komment. S. 21): „Es beruht auf einer ungemeinen Einseitigkeit der Betrachtungsweise, wenn der Zweck des Deuteronomiums, wie es jetzt meist geschieht,

[1]) Ihrer haben sich aber auch Anhänger der Graf'schen Schule schuldig gemacht, z. B. ZaW. VII, S. 224—264.

auf die Centralisation des Kultus und die damit zusammenhängenden Kultusanordnungen beschränkt wird. Das ist eine seiner Forderungen, aber weder die ursprünglichste noch auch die wichtigste, sondern nur ein Ausfluß seiner Vertiefung des Bundesgedankens. Daß Israel seinen Gott nicht nur fürchten, sondern lieben soll, weil er es zuerst geliebt, erlöst und hoch vor allen Völkern ausgezeichnet hat; daß alles göttliche Thun auf eine Erziehung zu dieser normalen Herzensstellung hinausläuft; daß das Volk auf Grund dieser heiligen Gebundenheit an Jahve allein die tiefeingewurzelte Neigung zur Abgötterei gründlich auszurotten und alles und jedes ängstlich zu meiden hat, woran irgend Gefahr des Abfalls haftet; daß aus der Liebe zu Jahve ein einfaches, leicht verständliches Gesetz der Lebensführung fließt, welches seine verbindliche Kraft nicht sowohl aus Drohung und Verheißung, woran das Deuteronomium es zwar auch nicht fehlen läßt, als aus dem an den Erlösergott hingegebenen Herzensgrund schöpft —, das ist der Kern des Deuteronomiums, und wer wollte behaupten, daß es hierin nicht genau mit den schlagendsten Prophetenworten zusammentrifft wie etwa Jes. 1, 16 ff.; 33, 14 ff.; Micha 6, 8; Hos. 6, 6; 10, 12; 11, 8 ff.; 13, 4 ff.; 14, 2 ff.? . . . Wenn es auch kultische Satzungen aufstellt, mit besonderem Nachdruck die Kultuseinheit einschärfend, als welche allein seinem strengeren Monotheismus genügt; und wenn es eine Reihe von bürgerlichen Verhältnissen ordnet, teils in Anlehnung an überlieferte Thora, teils diese dem Bedürfnis der Zeit gemäß umbildend und erneuernd, so erkennen wir auch darin nur die unentbehrliche Auswirkung und Anwendung jenes religiösen Princips auf konkrete Lebensverhältnisse. In alledem kann keine Nötigung liegen, das Deuteronomium in die Zeit der nahenden Katastrophe Judas hinabzurücken, es ordnet sich seinem Zwecke nach den älteren Schriftpropheten ebenbürtig bei, und hierin wird uns auch die breitere, wortreichere, predigtähnliche Diktion nicht irre machen, wenn die Eigenart des Verfassers, der als Schriftsteller nicht die urwüchsige Originalität eines Amos, Hosea oder Jesaia besaß, noch für seine Aufgabe bedurfte, und die weichere Gesamtstimmung seiner prophetischen Lehre in Anschlag gebracht wird."

Aber „auch die Passahfeier", sagt Cornill (l. c.), „welche nach der Promulgierung dieses Bundesbuches erfolgt, stimmt aufs beste zum Deuteronomium, welches nur über die Passahfeier speciellere Vorschriften giebt (Deut. 16, 1—8)." Auch diese Instanz muß ich beanstanden. Denn erstens ist die Bezeichnung „Bundesbuch" in dem Berichte über die josianische Reform nicht die einzige, sondern es tritt auch „Buch der Lehre" oder „Buch des Gesetzes" auf, sodann kann sich, wenn man die Bezeichnung „Bundesbuch" urgiert, diese ebenso gut auf einen Teil des Exodus beziehen, Exod. 24, 7, welche Beziehung Gramberg (l. c. S. 305—308) jedenfalls mit besseren Gründen wahrscheinlich gemacht hat, als sie jetzt für die Beziehung auf das Urdeuteronomium geltend gemacht werden. Da diese Gründe Grambergs von Holzinger in seiner Einleitung in den Hexateuch mit Stillschweigen übergangen sind, führe ich sie in aller Kürze an. „Nach dem Wenigen," sagt Gramberg, „was uns hier" (in 2. Kön. 22) von dem Inhalte dieses Buches verraten wird, scheint es ein Teil des Exodus gewesen zu sein." „2. Kön. 22, 11 zerreißt der König seine Kleider, als er

die Worte des Buches vernommen, denn es fällt ihm sogleich ein, daß in Jerusalem und im Tempel selbst die kanaanitischen Götter verehrt werden: vor diesen aber ist Exod. 23, 24 ff. streng gewarnt, und das Volk vermahnt worden, diese Götter zu vernichten (Exod. 34, 12—17)." „Wie ferner Moses Exod. 24, 6—8 mit dem Volke den Bund geschlossen hatte, das ihnen bekannt gemachte Gesetz sollte von ihnen erfüllt werden, so schließt Josia 2. Kön. 23, 3 einen Bund gleichen Inhalts mit seinem Volke, wobei ausdrücklich gesagt wird, das Buch habe den Bund enthalten. Diesem Buch gemäß vernichtet nun Josia alle Spuren des Götzendienstes, und der Erzähler bemerkt wieder, 2. Kön. 23, 24, er habe es gethan, um die Worte des Gesetzes zu erfüllen, die in dem von Hiskia geschriebenen Buche geschrieben standen. Endlich heißt Exod. 24, 7 die Schrift, welche Moses dem Volke vorlegt, das „Buch des Bundes" sepher haberith, dagegen das Deuteronomium Deut. 31, 26 „Buch des Gesetzes" — aber das ist nicht ganz richtig, denn das Buch wird 2. Kön. 23, 2 f. und 21 auch „Bundesbuch" genannt — und 2. Kön. 23, 21 heißt es: „und der König gebot dem ganzen Volke und sprach: Haltet Passah Jahve, eurem Gott, wie geschrieben steht in diesem Buche des Bundes." „Dazu kommt nun noch, daß im Exodus das Passah das einzige Fest ist, dessen Stiftung (und Feier) recht ausführlich beschrieben, und über welches genaue Verordnungen gegeben werden;" — also derselbe Grund, den Cornill für die Beziehung auf das Urdeuteronomium anführt, läßt sich mit genau demselben Rechte für die Beziehung auf einen Teil des Exodus geltend machen. — „Auch wird hier, der ersten Dichtung des Exodus gemäß — diese de Wette-Grambergsche Auffassung ist längst veraltet — bloß das Passah ohne Zusatz, d. h. also allein das Passahopfer erwähnt, da z. B. damit nach Levitikus ein siebentägiges Fest des Ungesäuerten hätte verbunden werden müssen. Im Exodus mußte also das Passah dem Könige gleich auffallen, und er sich entschließen, es zu halten, wogegen in den andern Büchern des Pentateuch das Fest der Wochen und Laubhütten wenigstens als ebenso wichtig dargestellt werden, so daß ihm die Wahl schwer gefallen wäre. Daß aber — als das Buch aufgefunden wurde, gerade die Zeit des Passah gewesen, und Josia durch diesen Umstand zur Feier veranlaßt sei, wird nirgends gesagt. Dies alles spricht also mehr für das Buch Exodus oder wenigstens einen Teil desselben, als für irgend ein anderes späteres Buch des Pentateuchs."

Durch diese Ausführungen Grambergs ist, wie man auch über sie sonst denken möge, Cornills Behauptung, daß es sich bei der josianischen Reform „nur um die deuteronomische Gesetzgebung handeln" kann, auf die auch die josianische Passahfeier führt, daß gerade das Deuteronomium „nur über die Feier des Passah speciellere Vorschriften giebt" widerlegt. Es ist auch nicht richtig, „daß," wie Holzinger l. c. S. 259 sagt, „die Maßnahmen des Josia den Anschauungen und positiven Gesetzen in JE gerade entgegengesetzt sind;" für das Passah, auf das es uns doch hier ankommt, hat Gramberg das gerade Gegenteil nachgewiesen. Daher behält Vatke (Bibl. Theol. S. 505 f.) gegenüber der neueren Kritik doch Recht, wenn er „als Inhalt des aufgefundenen Gesetzbuches die Substanz der älteren Gesetzgebung" annimmt, „die im zweiten Buche (Exodus) weniger verändert, im fünften

Buche dagegen in einer Überarbeitung vorliegt, und der Ansicht ist, daß unter dem Passahgesetze, nach dem Josia sich richtete, „Deut. 16 oder ein anderes älteres Gesetz über diesen Gegenstand" verstanden werden könne.

Auch die Beseitigung der Fremdkulte ist nicht nur und erstmalig Deut. 12 und sonst, sondern schon Exod. 23, 24 ff.; 34, 12—17 gefordert.

Selbstverständlich wird die Centralisation des Kultus im Deuteronomium sehr betont und wiederholt eingeschärft (Deut. 12, 5, 11, 14, 18, 21, 26; 14, 23—25; 16, 2, 6 f., 11, 15 f.; 17, 8, 10; 18, 6; 26, 2; 31, 11), und die Formel „der Ort, wohin Jahve seinen Namen setzen wird", findet sich zwar im übrigen Hexateuch nicht, wohl aber Anklänge an sie in Stellen des Jesaias, die dem achten Jahrhundert angehören, und die Häufigkeit der Formel gerade im Deuteronomium beweist doch nur dies, daß das Gebot der Kultuseinheit häufig übertreten wurde, was auch die Geschichte des Kultus sonst bezeugt, legt also auch gegen die These der neueren Kritik, daß aus der Nichtbefolgung eines Gesetzes auf dessen Nichtvorhandensein geschlossen werden müsse, deren Unrichtigkeit wir schon früher nachgewiesen haben, gerade entschiedenes Zeugnis ab, so daß wir umgekehrt leider sagen dürfen, die Nichtbefolgung des Gesetzes sei hinsichtlich der Masse des Volkes in vorexilischer Zeit bei dem Volke mit der ehernen Stirn und dem Stiernacken fast das normale gewesen, also nicht weiter verwunderlich ist, wie die Schilderungen der Propheten, besonders Hoseas, Amos, Jesaias, Jeremias und Ezechiels (Kap. 2) beweisen.

Wenn aber Holzinger weiter sagt: „Ebenso ist aber auch die erstmalige korrekte Feier des Passahfestes, welche der Bericht des Königsbuches hervorhebt, aus dem Deuteronomium verständlich, welches gerade über dieses Fest ausführliche Verordnungen hat; hätte man P oder den Pentateuch vor sich gehabt, so wäre die Begehung des großen Versöhnungstages das näherliegende gewesen" (l. c. S. 260 f.), so beweist das doch höchstens gegen die damalige Existenz des Pentateuchs, aber nichts gegen die des Bundesbuches, oder J oder JE, also einen Teil des Exodus.

Ferner ist der Widerspruch zwischen 2. Kön. 23, 9 und Deut. 18, 6—8 sehr zu beachten. Cornill (Einl. S. 32, vgl. auch Holzinger l. c. S. 261) nimmt ihn freilich aus sachlichen Gründen sehr leicht, indem er meint, daß „die Forderung des Gesetzgebers nicht durchdringen konnte, ohne daß dabei gleich an bösen Willen der Jerusalemer Tempelpriesterschaft zu denken wäre"; aber es ist doch sehr eigentümlich, daß nach dem Bericht in 2. Kön. 23, 9 „die Landpriester nicht an ihrem bisherigen Orte bleiben, sondern nach Jerusalem versetzt werden, dort aber gegen die ausdrückliche Forderung des Deuteronomiums nicht opfern dürfen" und Oettli (zu Deut. 18, 7, vgl. aber König, Einl. S. 222) bezeichnet die Ausflucht Wellhausens, mit den Landpriestern seien nur die Höhenpriester gemeint, als Erfindung, „die dem Urteil des Deuteronomiums über den Höhenkult stracks widerspricht, von der Geschichte 2. Kön. 23, 9 widerlegt und im Zusammenhang nicht im geringsten begründet ist."

Der Widerspruch zwischen Deut. 18, 6 f. und 2. Kön. 23, 9 liegt geradezu auf der Hand. Deut. 18, 6 f. verordnet: „Wenn aber der Levit von einem deiner Thore aus ganz Israel, wo er als Fremdling weilt, kommen wird, so darf er ganz nach Belieben seiner Seele (Dillmann und

Bredenkamp: mit ganzem Verlangen seiner Seele) zu dem Ort kommen, den Jahve erwählen wird, und im Namen Jahves seinen Gottesdienst thun, wie alle seine Levitenbrüder, die dort vor Jahve stehen; gleichen Anteil sollen sie genießen außer seinem Erlös nach den Familien" und 2. Kön. 23, 8 f. berichtet: „Und er (Josia) ließ alle Priester kommen aus den Städten Judas und verunreinigte die Höhen, wo die Priester geräuchert, von Geber bis nach Beerseba, und riß die Höhen nieder vor den Thoren ... Doch opferten die Priester der Höhen nicht auf dem Altare Jahves zu Jerusalem, sondern aßen Ungesäuertes unter ihren Brüdern." Das Deuteronomium giebt den Leviten also gleiche Rechte[1]) mit den Priestern zu Jerusalem, Josia verweigert ihnen die gleichen Rechte mit den Tempelpriestern zu Jerusalem und degradiert sie. Den Versuch Wellhausens, dieser Schwierigkeit durch Betonung des prophetischen Charakters von D zu entgehen, hat Bredenkamp (Ges. u. Proph. S. 135 f.) als gänzlich verfehlt aufgezeigt. Ob das nun so zu erklären ist, daß Josia in diesem Punkte keine Umstände machte und diese verklausulierte Wahrung der priesterlichen Ehrenrechte im Deuteronomium einfach beiseite schob, kann man wenigstens für möglich halten. Jedenfalls stimmt die Gesetzgebung von D mit der josianischen Reform hier nicht überein.

Endlich macht das deuteronomische Gesetz den Rangunterschied zwischen der jerusalemischen und der außerjerusalemischen Priesterschaft geradezu bemerklich: der „Landkleriker" heißt halevi oder halevi ascher bischᵉarecha und gerade Deut. 18, 6 „unterscheidet ganz bestimmt zwischen halevi meachar schᵉarecha und den jerusalemischen Leviten, welche zwar die „Brüder" der anderen sind, aber eben doch von ihnen unterschieden werden als halevijim haomedim scham liphne jahwe, wie sie hier vielleicht mit Erinnerung an die eigentliche Bedeutung von kohen heißen" (Holzinger l. c.).

Während die realkritischen Beweise versagen, steht es mit den litterarkritischen nicht viel besser. Allerdings wird Jer. 34, 14 „das Gesetz über die Freilassung des hebräischen Knechts nach sechs Dienstjahren in enger Anlehnung an Deut. 15, 12 und nicht an die Parallelstelle Exod. 21, 2 angeführt, und in 2. Kön. 14, 6 liegt ein wörtliches Citat aus Deut. 24, 6 vor" (Cornill, Einl. S. 32). Was beweist das? Doch nur dies, daß Deut. 15, 12 älter als Jeremias ist; deshalb braucht die Stelle aber nicht kurz vor 621 verfaßt zu sein, sondern kann sehr viel älter sein. Allerdings finden sich zwischen dem Deuteronomium und Jeremia wie dem deuteronomistischen Bearbeiter der Bücher Richter und Samuelis vielfache sprachliche Berührungen — nach Holzinger (l. c. S. 327) handelt es sich um 200 gemeinsame Worte und Wendungen —, aber andrerseits bildet doch auch das Schweigen des Jeremias über die Proklamation eines kurz vorher verfaßten Gesetzbuches eine gewichtige Gegeninstanz, und König (Einl. S. 219 ff.) hat außerdem auf unleugbare Gegensätze zwischen Jeremia und dem Deuteronomium aufmerksam gemacht.

Weder die positiven noch die negativen Beweise führen also zu dem Ergebnis, daß das Urdeuteronomium kurz vor 621 verfaßt ist, also muß seine Entstehung in einer älteren Zeit gesucht werden.

[1]) Mit einer Ausnahme: der Text ist aber auch wohl Deut. 18, 8 lebad mimkaraw ᶜal haaboth schwerlich ganz in Ordnung.

31. Die Abfassungszeit des Urdeuteronomiums.

Daß das Urdeuteronomium, gleichviel in welchem Umfange, dem Jeremia bekannt gewesen sei, geht aus den sprachlichen Berührungen mit Sicherheit hervor und ist auch sonst nachzuweisen, wenn auch Jeremia die deuteronomische Gesetzgebung in allen Punkten nicht gebilligt hat, und die Ansicht Klostermanns, daß er mit dem Urdeuteronomium herumgewandert sei und es zur Annahme empfohlen habe (Neue Kirchl. Zeitschr. 1892, S. 431) mit dem Buche des Jeremia selbst im Widerspruche steht; denn *erstens* finden sich, wie König (Einl. S. 219 ff.) gezeigt hat, zwischen Jeremia und dem Urdeuteronomium Widersprüche, *zweitens* schweigt Jeremia über die Proklamation eines Gesetzbuches, *drittens* wird er bei der Auffindung desselben weder erwähnt noch befragt, was doch darauf schließen läßt, daß Hilkia und sein Anhang, was sich auch sonst zeigt, von Jeremia Unterstützung nicht erhoffen konnte, vgl. König (l. c.; u. Offenbarungsbegriff II, S. 329 f.; de crit. sacr. S. 61 ff.), Klostermann (l. c.).

Nun ist Kleinert (Das Deuteronomium u. d. Deuteronomiker 1872) auf die Zeit Samuels zurückgegangen, und in der That sind die von ihm geltend gemachten Gründe sehr beachtenswert, aber die Abhängigkeit des Deuteronomiums von B und J, sein Verhältnis zu JE, die Fortentwicklung der kultischen Gesetzgebung gegenüber der von B und J scheint eine Versetzung von D in diese alte Zeit doch zu widerraten, dagegen andere Instanzen mehr die Zeit bald nach 722 zu empfehlen (vgl. Cornill S. 37 f.; Holzinger S. 313 ff.).

Der Annahme Klostermanns (l. c. S. 453 f.) freilich, Josia habe gar nicht das aufgefundene Gesetzbuch, sondern ein anderes, das er nach diesem modernisierte und ergänzte, veröffentlicht, widerspricht der Bericht 2. Kön. 22 geradezu, sie ist daher abzuweisen. Sollen wir nun aber mit de Wette, Beitr. I, S. 168 ff.) überhaupt sagen: „Woher das Buch gekommen sei, darüber zieht die Geschichte ihren Vorhang, und es würde vermessen sein, ihn wegziehen zu wollen?"

Der wahrscheinlichste Sinn der Erzählung in 2. Kön. 22 ist doch mit König (Einl. S. 222 f.) wohl der, daß nur durch die Vernachlässigung des Tempels und die heidnische Reaktion unter Manasse dieses Gesetzbuch, das 621 zum Vorschein kam, aus dem Gesichtskreise der Priester entschwunden war, und die siebzig Jahre vom Regierungsantritte Manasses bis zum achtzehnten Jahre des Josia genügen, um das Buch in Vergessenheit zu bringen, was auch de Wette (Beiträge I, S. 170 f. einräumt; auch die Antwort der Prophetin Hulda weist positiv bloß bis in die Zeit Manasses zurück (2. Kön. 22, 16 f.), denn das Räuchern anderen Göttern ist in der dem Josia zunächst liegenden Periode vorzugsweise unter Manasse und Amon geschehen.

Im übrigen aber hat die Ansicht Cornills, den Ursprung des 621 aufgefundenen Buches in den Kreisen der *Frommen* zu suchen, die sich infolge der Reaktion Manasses um so enger an den Jahve der Propheten angeschlossen hatten, sehr viel Ansprechendes, und es mag sein, daß das Deuteronomium einen „Kompromiß und ein Bündnis zwischen Prophetie und Priestertum" darstellt. Ich kann aber nicht einsehen, warum es dann „un-

statthaft" sein soll, bis auf die Zeit des Manasse zurückzugehen. Der Grund, den Cornill angiebt: D ist keinesfalls lange vor seiner Bekanntwerdung verfaßt, denn für eine solche ist es von Anfang an berechnet gewesen, wird hinfällig, sobald schon vorher und anderweitig bewiesen ist, daß eine derartige enge Verbindung der josianischen Reform mit diesem Buche nicht mehr besteht.

Ich möchte vielmehr mit Ewald und König eher noch höher hinaufgehen und die deuteronomische Gesetzgebung mit der hiskianischen Reform in Verbindung bringen. Einen direkten Zusammenhang beider hat nun freilich Bleek (Einl. S. 135 ff.) wegen der Deut. 28, 36 gegen den König gerichteten Drohungen für unmöglich erklärt. Allein Oettli (Komm. z. Deut. S. 20) hebt diese Schwierigkeit, indem er das Königsgesetz Deut. 17, 14—21 auf die Verirrungen der königlichen Gewalt namentlich unter Salomo zurückblicken läßt; Deut. 28, 36, das in einem Stücke an 17, 15 anklingt, sieht dann auf das Schicksal des nordisraelitischen Königtumes und Reiches zurück. Darin aber hatte Bleek recht, wenn er meinte, daß auf Josia selbst herabzugehen wegen des höheren Alters der im Deuteronomium sich findenden Anschauungen und Bestrebungen — vielleicht auch wegen der freundlichen Stimmung gegen Ägypten — seine Schwierigkeiten habe. Riehm (Die Gesetzgeb. im Lande Moab. S. 98 ff., S. 102) hat nach dem Vorgange von Ewald das Deuteronomium in die zweite Hälfte der Regierungszeit Manasses verlegt, für die sich auch Kittel entschieden hat (Gesch. d. Hebr. I, S. 5 ff.). Es giebt nur eine Schwierigkeit, die diese Datierung drückt: daß der litterargeschichtliche Beweis für die Existenz des Deuteronomiums schon im achten Jahrhundert nicht zu erbringen ist, denn thatsächlich beginnen die litterarischen Einwirkungen desselben und die Berührungen mit demselben erst im siebenten Jahrhundert.

Aber sie sind doch auch nicht eher zu erwarten! Denn das Urdeuteronomium war ja gerade durch die Reaktion Manasses in den Hintergrund gedrängt und in Vergessenheit geraten, wenn es bis dahin einem größeren Kreise überhaupt bekannt geworden war. Oettli (l. c.) hält daher nicht mit Unrecht „den litterargeschichtlichen Beweis e silentio weder hier noch anderswo für ausschlaggebend" und sagt sehr gut: „Die Geschichte Israels ist nicht, wie manche Neuere anzunehmen scheinen, ein litterargeschichtlicher, sondern ein in freier Luft sich abspielender Lebensprozeß. Die mehr oder weniger deutliche Beziehung seiner einzelnen Phasen in den wenigen uns erhaltenen Schriftwerken war von manchen Umständen bedingt, die wir nicht alle durchschauen."

Auch sachlich scheint mir nichts von Belang entgegenzustehen, die Abfassung des Urdeuteronomiums mit der hiskianischen Reform in Verbindung zu bringen, sei es, daß diese schon auf Grund des Deuteronomiums erfolgte, sei es, daß die hiskianische Reform zu seiner Abfassung die Anregung gab oder ermutigte. Der Erfolg beider Reformen, der hiskianischen wie josianischen, war, wie nicht anders nach Lage der Verhältnisse zu erwarten, nicht sehr groß. Der Bericht in 2. Chron. Kap. 29—31 mag später überarbeitet und ausgeschmückt sein: sein Kern ist sicher ebenso geschichtlich wie der von 2. Kön. Kap. 22. 23, und die summarische Angabe

2. Kön. 18, 4 scheint eben wegen ihrer Allgemeinheit einerseits, wegen des besonderen Zuges von der Zertrümmerung der ehernen Schlange andrerseits geschichtlich zu sein. Wenn Wellhausen (Prol. S. 26) dagegen bemerkt: „Zwar soll der König Hiskia schon damals einen Versuch gemacht haben, sie (die Opferstätten) außerhalb Jerusalems abzuschaffen, der aber ganz spurlos verlaufen und darum zweifelhafter Natur ist," so teilt die josianische Reform mit der hiskianischen die Erfolglosigkeit, giebt also keinen Grund, den Bericht über die Thatsache des hiskianischen Reformversuches für ungeschichtlich zu erklären.

Es ist mir ferner sehr wahrscheinlich, daß man in Juda unter dem Eindruck der über das Nordreich 722 hereingebrochenen Katastrophe sich der Thatsache nicht verschlossen haben wird, daß — religiös gefaßt — diese Vernichtung des Bruderreiches die Strafe Gottes für den fortgesetzten Abfall zu heidnischem Götzendienst oder den ebenso schlimmen religiösen und kultischen Synkretismus sei und daraus die Lehre zog, durch streng durchgeführte Centralisation des Kultus im Tempel zu Jerusalem erstens alle Jahve treugebliebenen Elemente zu sammeln und zu stärken, und zweitens ein sehr wirksames Mittel fand, die bis dahin dem Einfluß der wahren Jahvepropheten teilweise widerstrebende Priesterschaft unter diesen zu bringen. Die Priesterschaft konnte diesen Bestrebungen nun auch ein um so größeres Verständnis entgegenbringen, als auch sie sich hatte überzeugen müssen, daß die Propheten mit ihren oft unbequemen Drohreden und Unglücksverheißungen recht gehabt und nun auch wirklich bekommen hatten. So wird denn auch im Deuteronomium selbst die göttlich prophetische Wurzel der Kultusgesetzgebung betont Deut. 13, 3 ff.: 18, 9 ff., vgl. Jes. 2, 6 ff.; 8, 19; 28, 7, 15; 29, 2 ff. Nach Jes. 36, 7 vgl. 2. Chron. 30, 14; 31, 3 hat auch nicht erst Josia, sondern schon Hiskia den Kultus durch Abthun des Höhendienstes zu centralisieren versucht.

Daß nun aber D von den Landpriestern ausgegangen sein soll, wie Graf Baudissin (Gesch. d. alttest. Priestert. S. 281) wollte, erscheint, wie König (Einl. S. 219) mit Recht hervorhebt, schon deswegen unhaltbar, weil man wohl annehmen kann, daß die jerusalemische Priesterschaft unter dem Eindrucke der Katastrophe im Nordreiche zu der Überzeugung gekommen war, daß eine Reformation des Kultus unumgänglich sei, wenn Juda nicht bald ein gleiches Schicksal haben sollte, womit auch ihr Verderben besiegelt war, und sie daher auch trotz des Nachteils, den ihr die Kultuscentralisation etwa bringen konnte, derselben als dem von den Verhältnissen geforderten und in der Not der Zeit fast einzigen Heilmittel sympathisch gegenüberstand oder doch nicht Widerstand entgegensetzte. Aber alles spricht dagegen, daß die außerjerusalemische Priesterschaft sich ihre bisherigen Existenzbedingungen selbst genommen hätte, denn wenn ihnen auch das neue Gesetz gleiches Recht mit der Tempelpriesterschaft de jure einräumte, de facto ist es doch unter Josia nicht dazu gekommen.

Die Ansicht Cornills, daß D aus einem Kompromiß zwischen Prophetie und Priesterschaft hervorgegangen sei, ist auch besonders um dessentwillen richtig, weil sich so am einfachsten und natürlichsten der prophetische Charakter der deuteronomischen Gesetz-

gebung erklärt. Es steht doch aber nun nichts im Wege, daß dies Kompromiß auch schon zu Hiskias Zeiten geschlossen sein kann. Wenn nun auch aus 2. Kön. 23, 13; Jes. 30, 22; 31, 7 hervorgeht, daß auch unter Hiskia eine radikale Vernichtung des Götzendienstes nicht erzwungen wurde, so ist das erklärlich, wenn man bedenkt, daß die Reaktion Manasses wieder alles verdarb, wodurch eben die Reform Josias notwendig wurde. Es ist auch weiter leicht begreiflich, daß die äußere Kultusreformation bei der Volksmasse keine eingreifende innere Umwandlung und Sinnesänderung hervorrufen konnte, daß daher zunächst an die Stelle des Götzendienstes ein äußerliches Ceremonienwesen trat, über das Jesaias (an vielen Stellen) und auch Micha 6, 6 klagen, woraus dann sich wieder erklärt, daß Jeremia über diese Kultusreformation, die er erlebte, keine Worte verliert, weil ihm alles darauf ankam, eine innere Umwandlung des Volkes herbeizuführen, er der äußerlichen Kultusreformation also keine besonderen Sympathien entgegen bringen konnte.

So halte ich denn für wahrscheinlich, daß das Urdeuteronomium in der Zeit nach 722 in den Kreisen der unter dem Eindrucke der im Nordreich eingetretenen Katastrophe prophetischen Einflüssen zugänglich gewordenen jerusalemischen Priesterschaft entstanden ist, daß dieser Gesetzentwurf, der das mosaische legislative und kultusgesetzliche Erbe den damaligen Verhältnissen gemäß reproduzierte, aber durch die Reaktion Manasses in den Hintergrund gedrängt, so in Vergessenheit geriet, und erst unter Josia, während dessen erster Regierungszeit wegen seiner Jugend[1]) die Kreise der treuen Jahveverehrer hoffen konnten, daß er ihrem Einfluß zugänglich sich erweisen würde, aus der Vergessenheit hervorgezogen wurde, um auf den König und damit auf eine Gesundung der Verhältnisse einzuwirken. Diese Bestrebungen hatten zunächst den nicht unbedeutenden Erfolg, daß das neue Gesetzbuch wirklich 621 proklamiert wurde. Aber die Hauptarbeit, seine Bestimmungen in die Praxis einzuführen, war noch zu leisten und hatte durch die Ungunst der äußeren Verhältnisse einen Erfolg nicht zu verzeichnen. Eine ähnliche Ansicht hat schon früher H. Ewald (GVJ I, S. 171 f., vgl. Jahrbb. d. bibl. Wiss. VII, S. 212; X, S. 183 ff.) und jüngst Steuernagel (Komm. z. Deuteron.) vorgetragen, die ich mit seinen eigenen Worten (Theol. Rundschau v. Bousset 1898, S. 637 f.) wiedergebe.

„Hiskia versuchte eine Reform (2. Kön. 18, 4), indem er ein Edikt erließ, daß künftig nur im Tempel zu Jerusalem geopfert werden dürfe. Dieses Edikt klingt wieder in dem deuteronomischen Grundgesetz, welches die Kultuskoncentration fordert (Deut. 12). Die Reform stieß auf praktische Schwierigkeiten, deren Lösung durch eine Reihe von Gesetzen (der Grundsammlung) erreicht werden sollte. Die Reaktion unter Manasse (2. Kön. 21) bedingte trotzdem das Scheitern der Reform, aber nicht das Verstummen der Reform-

[1]) Ähnlich auch Reuß, Gesch. d. Heil. Schr. Alt. Test. S. 351.

wünsche. Jene Grundsammlung fand neue Bearbeiter, die das in ihr liegende Reformprogramm weiter durchbildeten und ergänzten. Zwei Reihen dieser Neubearbeitungen lassen sich unterscheiden, die aber schließlich ineinanderlaufen, in dem die beiden Schriften des Sg. (d. h. eines Verfassers, der Israel anredet und zwar in der 2. Pers. Sing.) und des Pl. (d. h. eines Verfassers, der bei der Anrede die 2. Pers. Plur. gebraucht) zusammengearbeitet wurden. Dieses neue Werk liegt im wesentlichen in Deut. Kap. 4, 44 bis Kap. 26 und Kap. 28 vor. Sein Abschluß fällt noch in die Zeit vor dem Tode Manasses I., 650. Es wurde im Tempel niedergelegt, geriet aber in Vergessenheit, bis es 623 zufällig gefunden (2. Kön. 22) und „dem Volke kundgegeben" wurde (2. Kön. 23).

Ich sehe von allem andern ab und hebe nur hervor, daß auch Steuernagel zu der Überzeugung gekommen ist, daß das Urdeuteronomium nicht kurz vor 621, wie die Grafsche Schule behauptet, und um die Reformation Josias zu bezwecken, verfaßt ist, daß vielmehr die Veranlassung zu seiner Niederschrift in der hiskianischen Reform zu suchen ist, und daß die Reaktion Manasses diese Reformbestrebungen scheitern ließ.

Das Urdeuteronomium verrät nun keine egoistischen Aspirationen der Priesterschaft, die sie durch dasselbe zum Ausdruck bringt, es dient keinen priesterlichen Sonderinteressen, die sich die Priesterschaft nun auch gesetzlich sichern wollte, also ist auch die „Möglichkeit ausgeschlossen, als ob der ganze (2. Kön. 22 f. berichtete) Hergang (bei der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel, seine Überreichung an Josia u. s. w) auf einen feinangelegten Plan zurückgeführt werden könnte, bei welchem Hilkia (im Auftrage der Priester) und die Propheten gleichmäßig die Hand im Spiele gehabt hätten". „Im heiligen Ernst und im Drange innerster Notwendigkeit hat (vielmehr) dies Gesetzbuch (D) die Konsequenz aus den Lehren gezogen, die seit Jahrhunderten von den edelsten Trägern der göttlichen Offenbarung verkündigt worden waren; daher sein mächtiger Eindruck auf Josia und die Zeitgenossen, daher die unermeßliche Bedeutung weit über den Bestand der josianischen Reform hinaus." „Inmitten der buntesten Mannigfaltigkeit der Kulte war gezeigt worden, welches der wahrhaft normale Zustand der Gottesverehrung in Israel sein sollte; auf diesem Grunde erbaute sich dann der Kultus des zweiten Tempels, um in der schärfsten symbolischen Ausprägung des Einheitsgedankens den innersten Kern der Religion Israels auf eine bessere Zeit hinüberzuretten" (Kautzsch in Herzogs REP.[2] Bd. VII, S. 119).

Darauf daß die Entstehung von D in die Zeit Hiskias zu verlegen sei, scheinen mir nun auch einzelne Züge in dem Bericht über die hiskianische Passahfeier (2. Chron. 30) hinzuweisen. Meines Erachtens nämlich setzt doch 2. Chron. 30, 5 voraus, daß das Passah eine alte Institution war, — was ja schon die bisherige Untersuchung erwiesen hat, — die früher als Wallfahrtsfest gefeiert worden war, denn die Worte „und sie setzten fest, ausrufen zu lassen in ganz Israel von Beersheba bis Dan, daß man käme, Passah zu halten, Jahve dem Gotte Israels zu Jerusalem, denn sie hatten es lange nicht gehalten, wie geschrieben steht", machen schon deswegen den Eindruck der Glaubwürdigkeit, weil andere Nachrichten sie bestätigen,

und weil diese Worte eine ungünstige Thatsache offen eingestehen, also die Volkserinnerung treu wiedergeben und nicht zu färben suchen. Sie setzen das Passah-Mazzoth-Fest als Wallfahrtsfest voraus, sonst könnte nicht ganz Israel von Beersheba bis Dan zur Teilnahme an der Feier eingeladen werden, eine Nachricht, die schon um deswillen keine Übertreibung des Chronisten darstellt, weil der Mißerfolg dieser Einladung (2. Chron. 30, 10) nachher offen eingestanden wird.

Aus diesem Grunde wird auch nicht anzunehmen sein, daß der Chronist, der nach D und P schrieb, diese Angabe deshalb gemacht hat, weil er nach seinen von D und P beherrschten Anschauungen und Vorstellungen ein Passah-Mazzoth-Fest sich nicht anders als ein Wallfahrtsfest habe denken können. Denn ist er von P abhängig, so mußte ihm ja nach der Anschauung der Kritik das Passah-Mazzoth-Fest als häusliche Feier nur bekannt und gewohnt sein, und er wäre, da ihm auch D nicht unbekannt gewesen sein kann, gerade an diesem Punkte in die Verlegenheit gekommen, einen Widerspruch zwischen D und P ausgleichen zu müssen. Er thut das nicht, sondern hält sich an D, das hierin, wie auch sonst, das altüberlieferte Herkommen konservativ reproduziert und das Passah-Mazzoth-Fest als Wallfahrtsfest kennt. Da nun in Bezug auf diesen Punkt auch D kein Novum geschaffen hat, vielmehr unzweifelhaft nur die Bestimmungen von B und J Exod. 23 und 34 wiederholt, so legt die Stelle 2. Chron. 30, 5 nicht nur Zeugnis ab für die Thatsache, daß die Passahgesetze von B und J in Geltung waren, sondern auch dafür, daß sie selbst eine geschichtliche Nachricht darstellt, die mit B und J wie D übereinstimmt. Die Einladung, nach Jerusalem zu Jahves Heiligtum zu kommen (2. Chron. 30, 5. 8) wird auch als etwas ganz Selbstverständliches berichtet, so daß man sieht, daß hier eine alte Anordnung, die allerdings lange, wie auch die Berichte nicht leugnen, außer regelmäßiger Übung wegen der so oft beklagten Halsstarrigkeit des Volkes gekommen war, wieder in Geltung gesetzt wird.

Dagegen spricht, wie schon früher (vgl. S. 180 f.) gezeigt, durchaus nicht das, was 2. Chron. 30, 15. 17—20 über die Heiligung der Priester und Leviten und über die Nichtheiligung einer Menge von Festbesuchern gesagt wird. Denn wenn die sich darin kundgebende Anschauung wirklich von P abhängig wäre, so würde auch daraus noch nicht folgen, daß P jünger ist, und der später schreibende Chronist diese jungen Anschauungen in seinen Bericht über die hiskianische Passahfeier eingetragen hat, denn aus der Übersicht, die Graf Baudissin (in d. Stud. z. semit. Religionsgesch. II) über den Heiligkeitsbegriff gegeben hat, geht deutlich hervor, daß der Wechsel der Anschauungen hierin bei den alttestamentlichen Schriftstellern sehr gering ist und eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung dieses Begriffes unmöglich macht. Und wenn auch die Propheten naturgemäß mehr die innere Heiligkeit betonen, so hat doch nicht erst die Zeit des Josia den Heiligkeitsbegriff materialisiert, und „die spätere Zeit die äußerliche Unterscheidung des Heiligen und Unheiligen nicht neu geschaffen", sondern nur „seit dem Exil auch außerhalb des Priestertums die an sich alte Anschauung von einer durch die äußerliche Zugehörigkeit

zum Kultus hergestellten Heiligkeit in weiterem Umfange aufgenommen und fortgebildet" (Graf Baudissin l. c. S. 142). Zu dieser Anschauung stimmt nun auch das Gebet Hiskias für die, die sich nicht geheiligt hatten (2. Chron 30, 18. 19): „Jahve, der Gütige, vergebe allen, die ihr Herz gerichtet, Gott zu suchen, Jahve den Gott ihrer Väter, aber nicht mit heiliger Reinigkeit;" denn so sehr auch die „heilige Reinigkeit" hier schon auf die äußerliche Heiligung bezogen wird, so erhört doch Jahve das Gebet Hiskias und verzeiht dem Volke (2. Chron. 30, 20), weil sie doch „ihr Herz gerichtet, Gott zu suchen", also die innere Heiligung erstrebt hatten, wobei doch die prophetische Anschauung von der Wichtigkeit der inneren Heiligung zu Grunde liegt.

Bei der Ansicht, die ich über die wahrscheinliche Abfassungszeit des Urdeuteronomiums vertreten habe, ist natürlich die Voraussetzung, daß dasselbe ursprünglich keine öffentliche Autorität gehabt, sondern diese erst durch die 621 unter Josia erfolgte Proklamation erhalten hat. Die Annahme, sagt daher Vatke (Bibl. Theol. S. 507) mit Recht, daß das dem Josia vorgelegte Buch „schon früher unter der Form eines Gesetzbuches existiert, also in irgend einer Zeit öffentliche Autorität gehabt hat und dann verloren gegangen sei, ist ganz willkürlich". Ist es aber zunächst eine Privatarbeit gewesen, die das alte mosaische Erbe für die Bedürfnisse der damaligen Zeit reproduzierte, dann ist es leicht begreiflich, daß es durch die Reaktion Manasses zeitweilig zurückgedrängt wurde und nun unter Josia in einem für die Sache, die diesen Kreisen heilig war, günstigen Zeitpunkte wieder ans Licht trat.

Es wurde schon vorhin darauf hingewiesen, daß priesterlicher Eigennutz bei der Abfassung, Auffindung und Proklamierung des Urdeuteronomiums nicht im Spiele gewesen ist. Das ist auch Vatkes Ansicht: „Geht man davon aus," sagt er (l. c. S. 508), „daß der Inhalt der älteren Gesetzgebung — und diese fand man nach unserer (Vatkes) Ansicht, — älter sein muß als Jesaias Zeitalter, so kann von einem Unterschieben des Inhalts durch Hilkia nicht die Rede sein." Cornill (l. c. S. 37 f.) hält es dagegen doch für „unstatthaft, bis auf die Zeit Manasses zurückzugehen", und schließt weiter: „Dann müssen wir aber auch die Thatsache anerkennen, daß wir hier ein Pseudepigraph haben, und daß den hauptsächlich dabei Beteiligten dieser Thatbestand bekannt war — ein lehrreicher Beweis dafür, daß schon damals für das israelitische Bewußtsein Mose der Gesetzgeber und Religionsstifter κατ' ἐξοχήν war, so daß nur unter seinem Namen ein Späterer als religiöser Gesetzgeber auf Gehör rechnen zu können glaubte. Und das muß die Entschuldigung für jene Männer sein, daß sie kein anderes Mittel sahen, um ihr im Geiste Moses und zur Ehre Jahves geplantes Werk auszuführen." In dieser Form halte ich das nicht für richtig. Gewiß handelten der oder die Verfasser von D im Geiste Moses und zur Ehre Jahves! aber sie produzierten nicht etwas ganz Neues, sondern sie reproduzierten das ihnen überlieferte mosaische Erbe gemäß den Anforderungen, die die Zeit an sie stellte. Und weil es nicht ihr Werk war, so hatten sie gar keinen Anlaß, ihren Namen ihm anzuheften, sondern weil es die Reproduktion der mosaischen Gesetze war, durften und mußten sie

ihrem Gesetzbuch auch den Namen seines Urhebers lassen. Wir haben diese Männer, die das Urdeuteronomium verfaßten, also nur zu verstehen, wir brauchen sie nicht zu entschuldigen.

32. Charakter und Verfasser des Urdeuteronomiums.

Nachdem sich uns so die wahrscheinlichste Abfassungszeit von D ergeben hat, muß ich für alle andern Fragen, die bei D und seinem Verhältnis zu B, J, JE und P in Betracht kommen, auf die ausführliche Behandlung verweisen, die ihnen Holzinger in seiner Einl. in den Hexateuch hat angedeihen lassen, und mich darauf beschränken, im folgenden nur die ganz speciellen Fragen zu erörtern, die bei dem Passah-Mazzoth-Gesetz von D in Betracht kommen. Im allgemeinen sei nur noch bemerkt, daß darüber Übereinstimmung herrscht, daß die Beziehungen von D zu JE „notorisch sehr enge" sind, daß D materiell wie formell vom Bundesbuch abhängig ist, wenn auch nach kritischer Anschauung die deuteronomistische Benutzung der überlieferten Geschichte „eine relativ freie und selbständige" ist (Holzinger l. c. S. 307). Im übrigen sei hier noch ausdrücklich auf die Ausführungen Oettlis (in s. Komment. zu Deut.-Richter, Einl.) verwiesen. Dagegen soll, wie bekannt, D besonders in seiner Forderung der Kultuscentralisation sich gegen das Bundesbuch wenden, indem dieses, wie aus Exod. 20, 24 f. hervorgeht, die Kultuseinheit gar nicht kenne. Vgl. oben S. 56, 73 ff. und S. 201, Anm. 1.

Auch König (Einl. S. 175) giebt zu, daß „von einem Gebot der Einheit des Kultusortes Exod. 20 nicht die Rede" ist, daß also eine Entwicklung von B zu D hier stattgefunden hat (vgl. Deut. 27, 5 f.; 12, 8 ff., 12, 5 ff.; 14, 22 ff.; 15, 20; 16, 5 f.; 11, 16; 17, 8; 18, 6; 26, 2; Lev. 1, 3; 2, 2 u. a. 17, 1—7; Amos 4, 4; 7, 7—11; Micha 5, 1—7), und Oettli sagt daher (l. c. S. 17) ganz richtig, daß sich der Verfasser des Deuteronomiums bewußt war, „die richtigen Folgerungen aus den mosaischen Grundlagen für seine Zeit zu ziehen," daß also „die strengere Auffassung des Deuteronomiums die gradlinige Weiterführung" des in Exod. 20, 24 f. Angebahnten ist. Auch über den prophetischen Charakter von D herrscht allgemeine Übereinstimmung, wenn es auch als Kompromiß zwischen Prophetie und Priesterschaft anzusehen ist. Nicht unrichtig meint Oettli (l. c.), daß der Verfasser von D „in seinem Rechte war, wenn er den tiefen Zusammenhang seiner Forderung mit den durch Mose verkündigten Grundgedanken des Bundes dadurch bekräftigte, daß er sie in den Mund Moses selbst legte", und auch Holzinger giebt (l. c. S. 330 f.) zu, daß die Verfasser von D der Überzeugung waren, ursprüngliches mosaisches Recht zu geben, so daß man mit Dillmann geradezu von „materieller Echtheit" des unter Josia gefundenen Gesetzbuches reden darf. Von bewußter Fiktion oder pia fraus sind daher der oder die Verfasser von D durchaus freizusprechen, vielmehr sagt Oettli (l. c. S. 18) sehr richtig: „Der Geist, der sich in Mose mächtig erzeigte, ist nicht mit ihm gestorben, sondern hat in Israel weitergewirkt und immer neue Werkzeuge sich erkoren und ausgerüstet; eines derselben und zwar ein Gewaltiger in der Reihe der Zeugen Jahves ist der

Verfasser des Deuteronomiums gewesen. Was seine Zeit bedurfte, hat er aus der vollen Geistesgemeinschaft mit dem Bundesmittler, der an der Wiege der Geschichte Israels steht, und mit allen, die nach ihm der Geist Jahves getrieben, herausgeschrieben. Wenn er die schriftstellerische Form der Mosesrede wählte, weil er sie für die angemessenste und wirksamste hielt, so war er dazu durch einen echten nicht bloß eingebildeten prophetischen Auftrag im Innersten legitimiert, und sein Werk bereitet dem Namen Moses wahrlich keine Unehre;" ja der oder die Verfasser von D konnten ihrem Werke, das ja nur eine zeitgemäße Reproduktion des mosaischen legislativen Erbes war, nicht ihren Namen geben, sondern mußten ihm den des Moses belassen, da es nicht eigentlich ihr sondern sein Werk war, das sie in zeitgemäßer Neubearbeitung ihrem Volke schenkten.

33. Das Passah-Mazzoth-Gesetz des Urdeuteronomiums.

Der Text. Deut. 16, 1—8. 16. 17.

16, 1. Beobachte den Ährenmonat, und halte Passah dem Jahve, deinem Gott, denn im Ährenmonat hat dich herausgeführt Jahve, dein Gott, aus Ägypten[1] des Nachts,[2] 2. und schlachte als Passah[3] Jahve, deinem Gotte, Kleinvieh und Rindvieh[4] an dem Orte,[5] welchen Jahve erwählen wird, um wohnen zu lassen dort seinen Namen. 3. Iß nicht Gesäuertes dazu, sieben Tage lang sollst du dazu[6] Ungesäuertes[7] essen, Elendbrot,[8] denn in ängstlicher Hast[9] bist du ausgezogen aus dem Lande Ägypten, damit du im Gedächtnis behaltest den Tag deines Auszuges aus dem Lande Ägypten alle Tage deines Lebens. 4. Und nicht soll man sehen (bei) dir Sauerteig[10] in deinem ganzen Gebiete sieben Tage, und nicht soll übernachten[11] von dem Fleisch, welches du schlachten wirst am

---

[1]) Deut. 16, 1 ganz wie Exod. 23, 15 (Bundesb.) 34, 18 (J); 13, 4. JE.

[2]) Dafür Deut. 16, 6 „zur Zeit des Sonnenuntergangs" vgl. Exod. 12, 31; „eine wirkliche Differenz von Exod. 12, 22 (J); Num. 33, 3 (P) liegt nicht vor." Dillmann zu d. St.

[3]) Pesach ist hier in dem erweiterten Sinn auf die Festopfer bezogen und schließt also auch das Mazzothfest ein, das in Exod. 23, 15; 34, 18 genannt wird; vgl. Lund, Jüd. Altert. (1711), S. 970 f.; in 23, 18 ist aber, wie wir sahen, das Passahfest zum mindesten angedeutet, wenn auch über sein Verhältnis zum Mazzothfest nichts ausgesagt wird. chag ha pesach Exod. 34, 25 (J) sagt das Deut. nicht, wozu Deut. 16, 1 Gelegenheit gewesen wäre: statt weasita pesach. D zeigt auch hier seine gradlinige Entwicklung vom Bundesbuch und J; was dort angebahnt ist, Passah und Mazzoth (nach unserer Ansicht) wird hier ausdrücklich zusammengefaßt. „Daß der Name Passah zuerst im Deut. gebraucht sei (Wellhausen, Prol. S. 90; Smend zu Ezech. 45, 21 Anm. u. a.), ist unter allen Umständen unrichtig," sagt auch Dillmann zu d. St. Unter diesen Passahopfern sind nicht die Num. 28, 16—25 P verordneten Gemeindeopfer zu verstehen, sondern die während der siebentägigen Festzeit darzubringenden Opfer, also die Privatschlachtopfer, die bei der hiskianischen und josianischen Passah-Mazzoth-Feier 2. Chron. 30, 24; 35, 7—9, 12 erwähnt werden. Dillmann vergleicht schon die späteren zur Erweiterung der Passahmahlzeit geschlachteten freiwilligen Opfertiere, die Tract. Pes. 6, 3 f Chagiga genannt werden.

[4]) Diese Bestimmung ist neu und D eigentümlich.

[5]) Geht auf Jerusalem und das Centralheiligtum.

[6]) Wörtlich: darauf.

[7]) d. i. Mazzoth.

[8]) Dieser Ausdruck nur in D, die Mazzoth also wie im Bundesbuch und bei J, Exod. 23, 15; 34, 18; 12, 39 geschichtlich motiviert. Daher keine uralte für die Mazzoth geprägte Sp achformel (Klein).

[9]) Auch Exod. 12, 11 P.

[10]) So auch Exod. 13, 7 J oder JE; vgl. 12, 19 P.

[11]) Der Ausdruck schon Exod. 23, 18 (Bundesb.); 34, 25 J aber auch 12, 10 P und Num. , 12 P. Hier ist natürlich das eigentliche Passahlamm gemeint.

Abend am ersten Tage bis zum Morgen. 5. Nicht kannst du schlachten das Passah in einem deiner Thore,[1] welche Jahve, dein Gott, dir geben will, 6. sondern nach dem Orte hin[2] (gehend), welchen erwählen wird „Jahve, dein Gott, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, wirst du schlachten das Passah am Abend[3] beim Untergang der Sonne,[4] zur bestimmten Zeit[5] deines Auszuges aus Ägypten.[6] 7. Und du sollst gar machen[7] und essen an dem Orte, welchen erwählen wird Jahve, dein Gott, und[8] am Morgen[9] magst du dich wenden[10] und gehen[11] zu deinen Zelten.[12] 8. Sechs[13] Tage sollst du Ungesäuertes essen, und am siebenten Tage ist Festversammlung[14] dem Jahve, deinem Gotte; nicht sollst du thun eine Arbeit.[15] 9—15.[16] 16. Dreimal des Jahres erscheine alles Männliche[17] in dir vor Jahve, deinem Gotte,[18] an dem Orte, den er erwählen wird,[19] am Mazzothfeste und am

---

[1]) Was im Bundesbuch und bei J noch freigestellt war, wenn auch schon, wie beth Jahwe bezw. elohim beweist, nicht reine Willkür herrschen sollte, wird hier, weil der Mißbrauch, der damit getrieben wurde, unter den Eindrücken der Katastrophe von 722 im Nordreich abgeschafft werden sollte, ausdrücklich verboten; auch hier also eine Weiterführung des im mosaischen Gebote Vorgesehenen und eine Weiterentwicklung im Geiste des Gesetzgebers; bei J, Exod. 12, 24. P Exod. 12, 14; Num. 9, 1—14 ist die ältere (?) Sitte (Oettli, Dillmann) aber nur dann, wenn P älter als D. Es wäre auch dann nur eine Konsequenz aus Exod. 12, 4 ff., wenn P älter als D.

[2]) el hamakom nach dem Orte hin, d. h. gehend oder das Opfer bringend; Sam. hat schon erleichternde Korrektur in bamakom. el hamakom haben auch LXX und Onkelos; die Korrektur bamakom dagegen die Übersetzungen.

[3]) So hier und 16, 4 und Jos. 5, 10 P zur Erläuterung der älteren Formel ben haarbajim Exod. 12, 6 und Num. 9, 5 P.

[4]) Vgl. Deut. 23, 12; 24, 13; Jos. 8, 29.

[5]) moed auch Exod. 34, 18 J. 23, 15 (Bundesb.).

[6]) Vgl. Deut. 16, 1, der Auszug erfolgte des Nachts. moed bezieht sich hier also nicht wie Exod. 23, 15 und 34, 18 auf den Monatstag, sondern auf die Tages (oder vielleicht Nacht) Zeit.

[7]) baschel heißt erst mit bamajim kochen, mit baesch 2. Chron. 35, 13 braten, enthält also (gegen Hupfeld u. a.) keinen Widerspruch gegen Exod. 12, 9 P. Man sieht aus dem allgem. Ausdruck, daß D auf die Art des Garmachens kein besonderes Gewicht legt, vgl. 1. Mos. 40, 10 (Dillmann z. d. St. über das Braten überhaupt, vgl. Jahn, Bibl. Arch. II (1817), S. 193 ff.

[8]) Dem Sinn nach = aber.

[9]) d. h. am Morgen (nicht des achten Festtages, sondern) des Passahessens am zweiten Tage.

[10]) Vgl. 1, 24; 2, 1, 8; 3, 1, 9; 15, 10, 5.

[11]) d. h. heimkehren.

[12]) d. h. nicht zu den Passahzelten um das Heiligtum oder in die Herbergen der Stadt, sondern der wirklichen Heimat, auf die auch das Suffix hinweist (Oettli), vgl. 1. Sam. 13, 2; 2. Sam. 19, 9; 20, 2?: „Das Deuter. erlaubt (nicht gebietet) nach dem Passahmahl wieder heimzukehren" (Oettli z. d. St.). Vgl. Jos. 22, 4; Jud. 19, 9; 20, 8; 1. Kön. 12, 16; vgl. auch Dillmann z. d. St. Bei D kommt also alles darauf an, das eigentliche Passahopfer am Heiligtum durchzusetzen, zu dem jeder am Heiligtum erscheinen soll (Dillmann).

[13]) Entweder sechs weitere Tage nach dem ersten V. 4, oder die sechs ersten Tage neben dem folgenden siebenten, für den noch etwas anderes geboten wird V. 3; V. 8. (Dillmann.)

[14]) Nach Exod. 13, 6 J oder JE. chag lajahwe am letzten Tag. Bei P heißt der erste Tag chag, und am ersten und letzten ist Geschäftsruhe und mikra kodesch. Exod. 12, 14, 16; Lev. 23, 6, 8; bei J ist der erste der Hauptgedächtnistag und der letzte chag. Exod. 13, 3—6; bei D ist am ersten Passah schlachten und Essen am Heiligtum, am letzten Festversammlung und Geschäftsruhe. „Die Differenz zwischen den dreierlei Gesetzesschriften ist somit nicht bedeutend." Dagegen weicht D von P weiter dadurch ab, daß es den Abend und die Nacht des Passah als ersten Mazzothtag rechnet, während P den Abend als Abend des vierzehnten vom ersten Mazzothtag unterscheidet. Dillmann zu d. St. azereth und azarah eigentl. Zusammenschluß, zusammengedrängte Menge, dann Versammlung Jer. 9, 1, Festversammlung πανήγυρις 2. Kön. 10, 20; Joel 1, 14; Amos 5, 21; Jes. 1, 13. Die Bedeutung Schlußtag ἐξόδιον LXX entspricht nicht der Sachlage (so auch Ewald, Altert.[3] S. 481). Sam. substituiert hier chag nach Exod. 13, 6 und LXX verbinden beides: ἐξόδιον αὐτῆς. Vulgata übersetzt azereth richtig durch collecta; vgl. oben S. 167 Anm.

[15]) Wie Lev. 23, 8; Num. 28, 25 P; das einfache maleachah sagt hier dasselbe, was die ihm angefügten Bestimmungen in Lev. 23, 7 f. und Exod. 12, 16 definieren wollen, und D stimmt zu P auch in dem Ruhegebot (Dillmann).

[16]) Diese Verse enthalten die Bestimmungen über Wochen- und Laubhüttenfest.

[17]) So auch Exod. 23, 17 B und Exod. 34, 23 J.

[18]) Dieser Zusatz klingt an J Exod. 34, 23. 24 an.

[19]) Zusatz von D und ihm eigentümlich.

Wochenfeste und am Hüttenfeste, und man erscheine vor Jahve nicht leer,[1]) 17. ein jeder nach der Gabe seiner Hand, je nach dem Segen Jahves, deines Gottes, den er dir schenkte.[2])

34. Seine Integrität.[3])

Besonders Cornill (Einl. S. 33 f.) und Stade (GVJ. I, S. 658) haben die Integrität und Ursprünglichkeit von Deut. 16, 1—8 insofern beanstandet, als der erstere Deut. 16, 1—4 für eine Korrektur von 16, 8 nach Exod. 12, 15—20; 13, 6. 7; Lev. 23, 6; Num. 28, 18 erklärt, letzterer sogar Deut. 16, 1—4 und 5—8 für unvereinbare Doubletten ansieht, also das deuteronomische Passah-Mazzoth-Gesetz in zwei einander ausschließende Einzelgesetze zerlegt.[4])

Beginnen wir mit dem letzteren! Lassen sich in Deut. 16, 1—4 und 16, 5—8 in der That unvereinbare Gegensätze konstatieren?

Deut. 16, 3 heißt es: Sieben Tage sollst du dazu Mazzoth essen; Deut. 16, 8: sechs Tage sollst du Mazzoth essen, aber am siebenten Tage ist Festversammlung u. s. w. Wir sahen schon, daß auch nach dem Urteil Dillmanns (zu Deut. 16, 8) die Differenzen nicht bedeutend sind, und die Bestimmung, sechs Tage Mazzoth zu essen und am siebenten Tage Festversammlung und Arbeitsruhe zu halten, wie Deut. 16, 8 verlangt, die andere, sieben Tage Mazzoth zu essen, wie Deut. 16, 3 fordert, nicht ausschließt, sondern sie im Gegenteil ergänzt; denn die sechs Tage in Deut. 16, 8 können auf völlig ausreichende doppelte Weise entweder als sechs weitere Tage nach dem ersten (Deut. 16, 4) oder als die sechs ersten Tage neben dem siebenten, für den noch die ergänzende Bestimmung der Festversammlung und Geschäftsruhe getroffen wird (Deut. 16, 3 f.), (so schon Iken in s. Dissert. phil. theol. 1749, Nr. V, S. 56) erklärt werden.

Deut. 16, 1 wird geboten, Jahve im Ährenmonat Passah zu halten, da Gott in ihm und zwar des Nachts Israel aus Ägypten geführt hat. Deut. 16, 6 ordnet an, das Passah des Abends bei Sonnenuntergang, als der Stunde des Auszuges aus Ägypten zu schlachten. Daß beide Bestimmungen dasselbe besagen, scheint mir sicher; außerdem kommt der Ausdruck „am Abend" auch in Deut. 16, 4 vor; nur der eine Unterschied liegt vor, daß moëd hier nicht wie Exod. 23, 15 (B); 34, 18 (J) auf den Monatstag, sondern auf die Tages- bezw. Nachtzeit bezogen wird. Das kann doch aber höchstens einen Unterschied zwischen D und B

[1]) So auch Exod. 23, 15 B und 34, 20 J.

[2]) Damit sind die freiwilligen Privatopfer und nicht die Lev. 23, 13—20 näher angegebenen Gemeindeopfer bezeichnet, die aber Deut. 16, 10 „nach Maßgabe der freien Leistung deiner Hand, die du geben wirst, je nachdem Jahve, dein Gott, dich segnen wird", gemeint sind.

[3]) Zum ganzen Abschnitt ist zu vergleichen Holzinger, Einl. S. 262 ff., woselbst eine Analyse des Deuteronomiums; für die Einheitlichkeit von Deut. Kap. 1—26 ist gegen die Kritik eingetreten A. van Hoonacker: l'origine de quatre premiers chapitres du Deutéronome. in Le Muséon, revue internation. (1888.) VII, S. 464—482; VIII, S. 67—85, 141—149, besprochen von Horst in d. Revue d'hist. Relig. (1891), XXII, S. 184—200.

[4]) Früher schon wollte Hitzig (Heidelb. Jahrbb. (1839), Heft 11, S. 1080) Deut. 16, 3—4 als späteres Einschiebsel streichen, wodurch ein eintägiges Passahfest entstehen würde.

bezw. J, aber nicht innerhalb D selbst begründen. Aber nach Müller (Pesach-Mazzoth-Fest (1883) S. 48 f.) ist auch dieser Unterschied nicht einmal vorhanden. „Eine genaue Fixierung des Festtermins ist nicht getroffen, sondern ganz allgemein im Exod. 13, 3 (JE), Exod. 23, 15 (B), 34, 18 (J) der Monat Abib als Festmonat bezeichnet." Diese Unbestimmtheit in der Angabe des Festtermins erklärt sich lediglich aus der Annahme einer wesentlichen Unvollständigkeit der Darstellung, denn mit der Centralisation des Opferdienstes ist es notwendigerweise auch zu festen Terminen gekommen. Die Art und Weise, die Termine zu bestimmen (in Deut 16, 9) ist jedenfalls älter als das Deuteronomium. Das bestätigt also die von mir oben (S. 94 ff.) vertretene Ansicht, daß neben den Grundlinien, die die pentateuchische Festgesetzgebung, zumal in ihren älteren Teilen, schriftlich fixierte, noch eine mündliche Überlieferung angenommen werden muß, die die genaueren Bestimmungen über die Zeit der Feier und die bei ihr zu beobachtenden kultischen Gebräuche wie über die Beschaffenheit des Opfermaterials enthielt.

Aber auch Müller findet es (l. c. S. 48 Anm.) „auffallend", „daß von dem Auszug aus Ägypten als in der Nacht geschehen, berichtet wird (Deut. 16, 16), während bisher (Exod. 12) von einer Nacht der Passahfeier und einem Tage des Auszuges die Rede war." Allein auch Deut. 16, 3 redet gerade von dem „Tage des Auszuges", dagegen 16, 1 auch von der Nacht des Auszuges, wozu Oettli (z. d. St.) bemerkt: „eigentlich erst an dem auf die Passahmahlzeit folgenden Morgen (Num. 33, 3); jedoch fielen die entscheidenden Vorbereitungen zum Auszug schon in die Nacht, und jedenfalls war das Passah selbst ein Nachtfest." Diese Auskunft genügt, um die Differenzen zwischen Deut. 16, 1 und 16, 3 auszugleichen; der Auszug begann noch in der Nacht und setzte sich am Tage fort, und da 16, 3 sagt: „damit du den Tag deines Auszuges aus Ägyptenland in Erinnerung behaltest," so ist damit der Ausdruck „Tag des Auszuges" motiviert.

Deut. 16, 1 wird das Passah im weiteren Sinne genommen als das siebentägige Fest, Deut. 16, 2. 5. 6. 7 im engeren Sinne als Passahopfer und Passahessen. Wenn das ein Gegensatz ist, dann nicht zwischen Deut. 16, 1—4 und 16, 5—8. Es ist aber kein Gegensatz, sondern ein Sprachgebrauch, der ganz gewöhnlich ist und von dem Charakteristikum des Festes den Namen auf das Fest selber nach bekannter Regel überträgt.

Daß daher Deut. 16, 1—4 und 16, 5—8 Doubletten sind, die einander ausschließen, kann ich nicht finden, wohl aber, daß sie sich gegenseitig ergänzen.

Nach Cornill soll wenigstens „Deut. 16, 3. 4 in direktem Widerspruche zu Deut. 16, 8 stehen". Dieser Widerspruch kann sich doch nur auf die Zahlenangaben erstrecken, deren Erklärung schon oben gegeben ist. Wenn nun 16, 3. 4 den siebentägigen Mazzothgenuß anordnet, 16, 8 aber bestimmt: „sechs Tage lang sollst du Mazzoth essen und am siebenten Tage ist Festversammlung Jahves, deines Gottes, da verrichte du keine Arbeit," so ist damit doch nicht gesagt, daß nun am siebenten Tage keine Mazzoth gegessen werden sollen, sondern nur hinzugefügt, daß an diesem Tage noch außerdem Festversammlung und Geschäftsruhe stattfinden soll. Es ist

nämlich gar nicht notwendig, Deut. 16, 8 zu übersetzen: sechs Tage lang sollst du Mazzoth essen, aber am siebenten Tage ist Festversammlung u. s. w., denn es ist gar kein Gegensatz zwischen den beiden Vershälften vorhanden, sondern V. 16b ergänzt V. 16a und Deut. 16, 3. 4. Ich sehe auch nicht ein, warum das Waw hier Waw adversativum sein muß, da es doch ebensogut wenn nicht richtiger und einfacher das Waw copulativum ist, das nach hebräischer Art den Gedanken der ersten Vershälfte weiterführt und ergänzt. Auch Müller (l. c. S. 49) faßt die Sache so auf: „Der Gesetzgeber verlangt persönliche Anwesenheit des festfeiernden Volkes in Jerusalem am Tag der Pesachfeier und siebenten Tag der Mazzoth." Deut. 16, 3 wiederholt nur die alte Bestimmung von B (Exod. 23, 15), J (Exod. 34, 18), die sich auch in P (Exod. 12, 15—20; Lev. 23, 6; Num. 28, 18) findet. Nach Müller (l. c.) ist nun die deuteronomische Festversammlung (azereth) „keinesfalls eine bloße Übersetzung des Exod. 13, 6 auf den siebenten Tag angesetzten chag", wie Kuenen (Theol. Tijdschr. 1869, S. 279) annahm. Aber Exod. 13, 6 steht wieder im Zusammenhange mit Exod. 12, 16 (P), wo mikra kodesch für den siebenten Tag angesetzt wird, und es ist nicht einzusehen, daß mikra kodesch und azereth so sehr verschieden sein sollen, da sie beide von der Feier desselben siebenten Tages stehen. Die Bestimmung ist jedenfalls bei D und P dieselbe, sie braucht bei keinem von beiden gerade ursprünglich zu sein, das Ursprüngliche kann sich vielmehr gerade bei JE Exod. 13, 6 in dem allgemeinen Ausdruck chag finden, wofür nun D azereth, P mikra kodesch sagt, aber sowohl D als P gebrauchen beide Ausdrücke.

Ich kann also beim besten Willen nicht finden, daß Deut. 16, 1—4 eine Korrektur von 16, 8 ist, auch nicht, daß 16, 3. 4 in direktem Widerspruche zu 16, 8 steht, kann also nur im ganzen urteilen, daß mir kein Grund vorzuliegen scheint, die textliche und sachliche Integrität von Deut. 16, 1—8 zu beanstanden. Wie sich Deut. 16, 1—8 aber nun zu den Passah-Mazzoth-Gesetzen von B, J und JE verhält, werden wir gleich zu untersuchen haben.

35. Das Passah-Mazzoth-Gesetz im D und sein Verhältnis zu denen in B, J und JE.

Nachdem in früheren Abschnitten schon über das formelle Verhältnis der vom Passah-Mazzoth-Fest handelnden Stellen in Exod. 23 B, 34 J, 12, 13 JE zu Deut. 16 D gehandelt worden ist, um festzustellen, ob die ersteren, wie seitens der Kritik behauptet wird, deuteronomistisch überarbeitet worden sind, handelt es sich nunmehr darum festzustellen, wie das materielle Verhältnis dieser Stellen zu Deut. 16 beschaffen ist, insbesondere ob in Deut. 16 eine Weiterentwicklung gegenüber den Stellen bei B, J und JE zu verzeichnen ist.

Eine sehr richtige allgemeine Charakteristik des Festkatalogs von D hat Fr. W. Schultz (in Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857, S. 185 Anm.) gegeben. „Deut. 16 hat es sichtlich, nicht sowohl mit der Eigentümlichkeit jedes Festes und daher nicht mit dem einzelnen, sondern vielmehr mit dem ihnen allen Gemeinsamen, nämlich mit dem, was sie so recht eigentlich zu Festen macht, zu Tagen, die durch Ruhe und Erquickung vor dem Heiligtum Gottes Herrlichkeit verkünden, also mit der Festfreude zu thun und beschränkt sich daher auf dasjenige, was solche heilige Festfreude zu erregen imstande ist, auf die Schlachtopfer und Spenden vor dem Heiligtum, hebt ganz besonders aber eben als Ort der Festfreude das Heiligtum hervor, als welches äußerlich am meisten den Charakter heiliger, Gott verherrlichender Freude ihm zu geben imstande ist."

1. Wie JE verbindet D Passah- und Mazzothfest miteinander; wie B und J das Fest Mazzothfest aus dem aufgezeigten Grunde im Festkalender nannten, so erscheint in der kurzen Aufzählung der drei Jahresfeste auch wieder Deut. 16, 16 der Name Mazzothfest; sonst nennt D Deut. 16, 1 und 5 das Fest Pesach. Aber nicht erst bei D „wachsen die beiden Feste zu einem als Mazzothfest bezeichneten Gesamtfeste zusammen" (Müller, Pesach-Mazzoth-Fest S. 46), und D steht auch nicht im Gegensatze zu B und J. Daß JE die kultgesetzlichen Bestimmungen über das Passah und die Mazzoth „auseinanderhält", hat seinen Grund in seiner Darstellung, die die Geschichte der Auszugsnacht erzählen und die ihr entsprungenen Gesetze in den Verlauf der Ereignisse einreiht.

Richtiger sagt Ewald (Altert. S. 475, Anm. 2): „Das ältere Buch der Bündnisse unterscheidet das Fest des Ungesäuerten am reinsten Exod. 23, 15," das Buch der Ursprünge unterscheidet zwar nach Stellen wie Lev. 23, 5 f.; Num. 28, 16 f.; 33, 3 beide Feste noch genau genug, zeigt aber an andern Stellen, wo es alles ausführlich darstellt (Exod. 12, 14—20; 13, 3—10), deutlich, wie sehr zu seiner Zeit beide (Feste) schon ineinanderliefen; aber nicht schon in D „hört die Unterscheidung ganz auf", wenn auch „der Name Passah herrschend wird" Deut. 16, 1—6; und erst später hört die Unterscheidung ganz auf, so daß das siebentägige Fest gar vom 14. an gerechnet wird, Ezech. 45,

21—24, vgl. V. 25. Dieselbe Verwechselung reißt im Neuen Testament ein (Mark. 14, 21; Matth. 26, 17; Luk. 22, 7).

2. D betont, daß das Passah am Centralheiligtum gefeiert werden soll, es schärft aber die gleiche Anordnung von B und J nur ein, es schafft kein Neues damit. Es „entwickelt" damit also kein neues „Programm" und tritt auch mit diesem Reformvorschlag in keinen „ausgesprochenen Gegensatz zu dem Festgesetz des Bundesbuches", wie Müller (l. c.) meint, denn dieses kennt auch das Passah-Mazzoth-Fest nur als Wallfahrtsfest. Was blieb denn für D auch anders übrig, als Ort der Festfeier das Centralheiligtum zu Jerusalem einzuschärfen, nachdem das Nordreich mit seiner durch Jerobeam I. zu Unrecht eingeführten Praxis zerstört war? Es gab ja kein anderes Heiligtum als den Tempel zu Jerusalem nach 722. Freilich sind noch hier und da Bamoth,[1]) und das Volk kann sich von ihnen noch immer nicht ganz losmachen, darum wird die alleinige Legitimität des Tempels zu Jerusalem so betont und neu eingeschärft.

3. Wie in B, J und JE wird auch bei D der Genuß des Ungesäuerten geboten und der des Gesäuerten verboten (Exod. 23, 15; 34, 18; 13, 6. 7. Deut. 16, 4, 8).

4. Ebenso wiederholt D (Deut. 16, 4) in dem Verbote, daß von dem Passahlamm nichts bis zum anderen Morgen übrig bleiben soll, bis auf das Wort die Bestimmung von B und J (Exod. 23, 18; 34, 25).

5. Auch der Genuß der Mazzoth wird bei D (Deut. 16, 3) so wie in B, J und JE (Exod. 23, 15; 34, 18; 12, 34, 39; 13, 9) geschichtlich motiviert und besonders stark durch den Ausdruck Elendbrot hervorgehoben, auf dessen Bedeutung noch zurückzukommen sein wird.

6. Während nun JE den siebenten Tag besonders hervorhebt, folgt ihm D (Deut. 16, 8) darin, nur daß es auch Anwesenheit der Festfeiernden besonders am ersten Tage, dem Passahtage in Jerusalem verlangt (Deut. 16, 6. 7). Während JE den siebenten Tag nur als Festtag für Jahve bezeichnet, präcisiert D (Deut. 16, 8) das näher dahin, daß an ihm Festversammlung sein soll und an ihm keine Arbeit verrichtet werden darf. Es ist hier also eine Weiterentwicklung der Bestimmungen zu konstatieren,

[1]) Vgl. Ewald, Altert.[3] S. 161 f. und Walch, de Deo Ebraeorum montano 1746.

die sich aber auf den von B und J angegebenen Grundlagen vollzieht.

7. Auch nach D (Deut. 16, 3. 4. 8) beträgt die Dauer des Festes sieben Tage. Es zeigt aber darin seinen praktischen Sinn, daß es die Festteilnehmer nicht die ganzen sieben Tage in Jerusalem zu bleiben zwingt (Deut. 16, 7), aber nahelegt, sich an der Festversammlung des siebenten Tages zu beteiligen.

8. Die alten Bestimmungen in B und J (Exod. 23, 15, 17; 34, 20. 23), nach denen alles Männliche vor Jahve und zwar nicht leer erscheinen soll, wiederholt wörtlich D (Deut. 16, 16) und erläutert sie weiter dadurch, daß jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen Gottes, den er ihm gegeben, opfern soll, was sich nach Deut. 16, 10 auf die Privatopfer bezieht.

9. Wie JE erzählt D (Deut. 16, 1), daß Jahve Israel aus Ägypten geführt hat „des Nachts" und ordnet den Genuß der Mazzoth an, „damit du den Tag deines Auszuges aus Ägyptenland in Erinnerung behalteſt, solange du lebst" (Deut. 16, 3). Während nun JE Exod. 12, 42 von einer Nachtfeier redet, ist hier der Tag des Auszuges genannt; ich halte das für keinen Widerspruch und möchte das an einem Beispiel erläutern. Manche Schlacht ist erst in den Abendstunden geschlagen worden und hat sich bis in die Nacht hineingezogen; als ihr Gedenktag würde doch immer der Tag der Schlacht gefeiert werden und er wird gefeiert. So hat der Auszug Israels aus Ägypten in der Nacht begonnen, das erste Passah ist in der Nacht begangen worden, und darum spricht JE Exod. 12, 42 von der Wachefeier der Nacht, aber Israel soll des Tages des Auszuges gedenken.

10. Wie B und J hat auch D noch kein festes Datum des Festes, sondern erwähnt nur den Ährenmonat (Abib), in dem man Passah feiern soll (Exod. 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1). Schon George (Die ält. jüd. Feste, S. 191) sagte, daß D die Fixierung der Feste hervorrief, aber sie selbst noch nicht auf bestimmte Tage fixiere, da die genaue Bestimmung der Zeit erst eine Folge davon war, und Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 49) erklärt „diese Unbestimmtheit in der Angabe des Festtermines lediglich aus der Annahme einer wesentlichen Unvollständigkeit der Darstellung; denn mit der Centralisation des Opferdienstes ist es notwendigerweise auch zu festen Terminen

gekommen. Die Art und Weise, die Termine zu bestimmen V. 9, ist jedenfalls *älter* als das Deuteronomium". Die Unvollständigkeit wiederum der Darstellung, den „Mangel sorgfältig detaillierter Festbestimmungen" will Müller (l. c. S. 47) auf Rechnung des Zweckes schreiben, daß es „dem Gesetzgeber vor allen Dingen darauf ankam, dem festfeiernden Volke einzuschärfen, daß es die Feste nur in Jerusalem feiern und dort Festmahlzeit halten dürfe". Ich selbst habe den Mangel detaillierter Festbestimmungen bei B und J aus dem Charakter des Festkalenders zu erklären gesucht und daraus gefolgert, daß alles Übrige durch mündliche Tradition im Kreise der Priester sich regelte, das möchte auch hier Geltung haben; jedoch läßt sich auch der Grund, den Müller angiebt, hören.

Aus dem bisher Ausgeführten geht klar hervor, daß D das Bundesbuch, J und E, oder alle drei zusammen in JE vor sich hatte, und daß es eine durchaus *konservative* Haltung in der Festgesetzgebung einnahm.

11. „Unbedeutende Einzelheiten" sind nach Dillmann (zu Deut. 16, 1) „die Erwähnung anderer während der Passahzeit zu bringenden Opfer (Deut. 16, 16, vgl. 10) von Kleinvieh *und Rindvieh* (Deut. 16, 2), die Auffassung der Mazzoth als lechem oni (Deut. 16, 3) und die Benennung des siebenten Mazzothtages als azereth" (Deut. 16, 8); die Kritik teilt diese Ansicht Dillmanns aber nicht.

Die Darbringung der Privatopfer wird alte Sitte sein, da sie aus alter Zeit berichtet werden. Die Bezeichnung des ungesäuerten Brotes mit „Elendbrot", soll dem ganzen Feste keinen traurigen Charakter geben, sondern nur daran erinnern, daß Israel in ängstlicher Flucht aus Ägypten gezogen und damals im Elende sein Brot aß. „Jener fluchtähnliche Auszug," sagt v. Hofmann (Weissag. und Erfüll. I, S. 124 f.) richtig, „war noch ein Zeichen der unrühmlichen Abhängigkeit, in welcher sich die Israeliten befanden; denn sie sahen sich von den Ägyptern gezwungen, überschnell das Land zu verlassen, ohne daß sie auch nur Reisekost hätten bereiten können." Die Bezeichnung des siebenten Tages mit azereth kommt in der Hauptsache mit chag überein, wenn auch die sinnliche Grundvorstellung eine andere ist; denn azereth heißt nicht *Schlußtag*, ἐξόδιον (LXX, Bähr, Symbol. II, S. 615 und Hengstenberg, Beitr. II, S. 95 f.),

sondern Zusammenfluß, daher Versammlung, und auch in der Bezeichnung des siebenten Festtages bei JE mit chag lajahve liegt ja das Zusammenkommen zur Festfeier.

Von Bedeutung aber scheint die abweichende Bestimmung in Deut. 16, 2 zu sein, die Klein- und Rindvieh als Passahtiere bezeichnet. Auf jeden Fall liegt hier eine Weiterbildung von JE Exod. 12, 21 vor; denn dort ist nur von Kleinvieh die Rede. Oder liegt die Sache so, daß die Bestimmung in JE nur für die Auszugsnacht gilt, dagegen hier bei D die Anordnung für die kanaanäische Feier des Passah gegeben wird? Dem widerspricht aber wieder die Anordnung in P, die mit JE übereinstimmt und die Grundlage der späteren Praxis geworden ist. Nun sagt zwar Riehm (Die Gesetzgeb. Mos. im Lande Moab, S. 52): „Es ist hier nicht bloß vom Passahlamm, das am Abend des ersten Tages zu schlachten war, die Rede, sondern von allen während der sieben Passahfesttage zu bringenden Opfern, die der Verfasser alle Passah nennt, entsprechend den auf die ganze Festzeit übertragenen Namen." „Das Irrtümliche der Erklärung Riehms" liegt nun nicht, wie Müller (l. c. S. 47) meint, „darin, daß er einen Unterschied zwischen der Darbringung der Erstgeburten und dem eigentlichen Pesach macht," denn dieser Unterschied besteht und zwar darin, daß nicht alle Passahtiere Erstgeburten waren und zu sein brauchten, auch Passah- und Erstgeburtsopfer durchaus nicht identisch sind, sondern Riehm irrt darin, daß in Deut. 16, 2 wirklich vom Passahtiere die Rede ist und nicht von den sonstigen Festopfern, die vielmehr Deut. 16, 16 genannt werden, und richtig hebt Müller gegen Riehm hervor, wenn in Deut. 16, 2 „das eigentliche und wirkliche Pesach nicht gemeint und von diesem erst in der Folge (Deut. 16, 5. 6) die Rede" wäre, „so hätte der Gesetzgeber über das eigentliche Pesachopfer keine andere Bestimmung getroffen als die der allein rechtmäßigen Feier in Jerusalem; was aber darunter zu verstehen sei, darüber hätte er sich in keiner Weise geäußert." Auch darin ist Müller zuzustimmen, daß „auch keines der anderen Festgesetze einen Anhaltspunkt für eine solche Unterscheidung von Pesach und Pesach bietet" und „der Deuteronomiker nur ein pesach kennt", von dem er Deut. 16, 2 ganz unbestimmt redet und, „nachdem er die Bedeutung des pesach erklärt und die Momente des Festes bestimmt hat, in der Folge von ihm als dem pesach" spricht.

Auch Dillmann hat diese Ansicht exegetisch damit zu begründen gesucht, daß aus alaw (Deut. 16, 3) hervorgehe, „daß D hier unter Pesach nicht das am Anfange der Festwoche abends zu opfernde und zu verzehrende Passah (Deut. 16, 4—7) meint, als wäre nach ursprünglicher Sitte (wie Graf und Wellhausen meinen) Passah nichts anderes als die Zeit der Darbringung der Erstgeburten von Groß- und Kleinvieh, oder als wären (nach Müller l. c. S. 47 f.) wenigstens nach späterer Sitte (vgl. Knobel zu Exod. 12, 5) auch Rinder statt und neben dem Passahlamm als Passahopfer zugelassen worden, sondern D nennt hier die während der siebentägigen Passahfestzeit (vgl. Deut. 16, 1) zu bringenden Opfer Passah, nämlich nicht etwa die Num. 28, 19—24 verzeichneten Brand- und Sündopfer der Mazzothtage, (Joh. Gerhard, Rosenmüller, Hengstenberg (Beitr. II, S. 378), Winer (vgl. Keil, Hebr. Arch. I, S. 393, Anm. 1), die gar nicht gegessen wurden (Deut. 16, 4), sondern die Privatschlachtopfer, darunter vielleicht auch Erstgeburtsschlachtopfer (Hupfeld, Comm. II, S. 17, Riehm l. c. S. 52 f.), aber keinenfalls ausschließlich diese, weil D sonst bekhoroth bekharecha wezonecha gesagt hätte, sondern auch andere, wie das in 2. Chron. 30, 24; 35, 7—9, 12 bei den von Hiskia und Josia veranstalteten Passah-Mazzoth-Feiern beschrieben wird; vgl. die nach Tract. Pesach. 6, 3 f. zur Erweiterung der Passahmahlzeit geschlachteten freiwilligen Schlachtopfer, welche Chagiga genannt werden." Es ist nun erstens zwar geschichtlich nicht mehr erlaubt, auf dem Boden des Mosaismus die ursprüngliche, also vormosaische Sitte beim Passahopfer heranzuziehen, denn der Mosaismus hat sie eben geändert, also kann sie nichts mehr für diesen bedeuten, zweitens ist es noch weniger gestattet, die ganz späte Sitte der Chagiga hier einzumischen, aber exegetisch und sachlich bleibt doch bestehen, daß zwar in Deut. 16, 1 das ganze Passahfest, aber Deut. 16, 2 das einmalige Passahopfer am ersten Abend des Festes bezeichnet ist. Dem steht nun wieder das pluralische Suffix alaw in Deut. 16, 3 gegenüber, das wegen der Mehrzahl von Opfern auch Oettli (zu d. St.) auf die Privatschlachtopfer bezieht. Aber die Mehrzahl ist nicht so zu interpretieren, daß sie auf eine Mehrzahl von Privatopfern zu gehen braucht, und nur in dem pesach Deut. 16, 2 diese andere Bedeutung und Beziehung auf die Deut. 16, 16, vgl. 10 erwähnten Privatopfer gehen muß,

sondern die Mehrzahl bezieht sich doch am natürlichsten auf die vielen Passahopfer, die am ersten Abend geschlachtet und verzehrt werden. Es liegt also doch in Deut. 16, 2 eine Weiterbildung vor, und man kann sie vielleicht mit der andern Bestimmung von D in Deut. 15, 19 f. erklären, wo es heißt: „Jede Erstgeburt, die unter deinem Rind- und Kleinvieh geboren wird, die männliche sollst du Jahve, deinem Gotte, heiligen" und „vor Jahve, deinem Gotte, sollst du es essen, Jahr für Jahr, an dem Orte, den Jahve erwählen wird, du und dein Haus". In dieser Bestimmung liegt ja eine Abweichung von B Exod. 22, 28 f., indem der Termin der Darbringung der Erstgeburten weiter hinausgeschoben wird und nun auch besonders am Passahfeste erfolgen kann, wenn auch nicht muß. Nun kann allerdings das Zehntgesetz bei D (Deut. 14, 22—29) den Eindruck hervorrufen, daß es nur ein einmaliges Erscheinen am Heiligtum voraussetze und also im Widerspruch mit der Gesetzgebung in B (Exod. 23, 14 ff.), J (Exod. 34, 18 ff.) und D (Deut. 16, 16) stehe, aber auch Holzinger meint (Einl. S. 294 Anm.), daß sich diese Differenz möglicherweise stillschweigend dahin ausgleiche, daß Getreide, Mehl, Öl und die Erstgeburten der Herde, die übrigens doch ein gewisses Alter erreichen müssen, verschiedenen Zeiten des Jahres angehören, und daß D darin wie in andern Dingen, um die von ihm eingeschärften Bestimmungen leichter in die Praxis einzuführen, das alte Erstgeburtsgesetz bei B (Exod. 22, 28 f.), nach dem die Darbringung schon am achten Tage nach der Geburt verlangt wird, dahin milderte, daß die Darbringung bis auf die Passahzeit verschoben werden konnte, weil sie am Heiligtum geschehen sollte, da sonst zu viele Störungen der Arbeit sich ergeben hätten durch die oftmaligen Reisen nach Jerusalem.

Wie denkt nun die Kritik über das Verhältnis von D zu B, J und JE? „Darüber besteht völliger Konsensus," „daß D vom Bundesbuch abhängig ist, sachlich und im Ausdruck," urteilt Holzinger (Einl. S. 302). Ob auch Exod. 34, 18 ff. zu den Vorlagen von D gehörte, ist von der anderen Frage abhängig, ob D noch J und E oder schon JE vor sich hatte. Diese Frage kann nie sicher entschieden werden und ist auch von keinem Belang, da es unwichtig ist, ob Deut. 16 Exod. 23, 14 ff. B oder Exod. 34, 18 ff. J vor sich hatte, da auch die beiden letzteren Stücke

untereinander eng verwandt sind. Im besondern urteilt die Kritik in Bezug auf die Kultusgesetzgebung, daß „die Haltung des deuteronomischen Gesetzes gegenüber der von J und E vertretenen Kultussitte eigentümlich zwiespältig ist (Holzinger l. c. S. 308). D hat es bei der Dreizahl von Festen bewenden lassen, die Termine sind noch nicht — wie auch in J und B — fest datiert. Auch der alte Charakter der Feste ist meist bewahrt. „Dagegen tritt allerdings beim Frühlings- (d. h. dem Passah-Mazzoth-)Feste ein anderer Charakter hervor: die Mazzen sind „Brot des Elendes", die ganze Verordnung, das scheue Wesen, das genau darauf achtet, daß nichts vom Fleisch des Mahles übrig bleibt (Deut. 16, 4), die Eile, mit welcher tags darauf die Heimkehr stattfindet (Deut. 16, 7), weist auf einen düsteren bußfertigen Charakter hin. Dazu paßt auch vortrefflich, daß dieses Fest im ersten Schrecken nach der Auffindung des josianischen Gesetzbuches gefeiert wird" (l. c. S. 309).

Allein diese Ansichten sind sämtlich unhaltbar; die Bezeichnung „Brot des Elends" drückt nur in prägnanter Form die historische Beziehung und Begründung der Mazzoth aus, und sollte einerseits an den fluchtartigen Auszug aus Ägypten, andrerseits aber damit zugleich an die Erlösung aus dieser Drangsal und Not erinnern, alteriert also den Festcharakter nicht; die Bestimmung, daß vom Fett des Opfers oder vom Fleisch, das geschlachtet wird, nichts bis zum Morgen übrig bleiben soll (Deut. 16, 4), findet sich schon im Bundesbuch und bei J, wird also von D nur wiederholt, kann daher für „das scheue Wesen" von D gar nichts beweisen, da dann auch B und J ein Passahfest mit scheuem Wesen und düsterem Charakter haben müßten, was die Kritik aber dort nicht findet; also sollte sie es auch hier nicht suchen. „Die Eile, mit welcher tags darauf die Heimkehr stattfindet" (Deut. 16, 7), weist auch nicht entfernt auf „einen düsteren, bußfertigen Charakter" des Passah-Mazzoth-Festes hin, sondern erklärt sich aus dem praktischen Sinn des Gesetzgebers, der von der richtigen Erkenntnis geleitet wird, daß die Ackerbauer und Viehzüchter sieben Tage schwer abkommen können, und daher die Erlaubnis giebt, schon am Morgen des zweiten Festtages nach Hause zu ziehen, wenn die häuslichen Arbeiten ein längeres Verbleiben in Jerusalem nicht gestatten. Diese Bestimmung zeigt also nur das weise Maßhalten der „Praktiker des deuteronomischen

Kreises", um, wie Holzinger richtig bemerkt (l. c. S. 321), den ganzen Erfolg ihres Strebens, die Feier der Jahresfeste am Centralheiligtum durchzuführen, nicht fraglich zu machen. Daher ist die Festversammlung in Deut. 16, 8b durch 16, 7 gar nicht „ausgeschlossen" (Holzinger l. c. S. 309), sondern sie war nicht obligatorisch für alle, sondern nur für die, die ein Verbleiben in Jerusalem während der ganzen Festzeit ermöglichen konnten. Wenn die josianische erste Passahfeier einen bußfertigen Charakter hatte, so lag das nicht am Passah, sondern an den Umständen, unter denen gerade sie begangen wurde, und die Ansicht Holzingers (l. c.), daß „eben die Bemerkung, das Passah des Jahres 621 sei in seiner Art etwas Neues gewesen, darauf hinweise, daß das Fest vorher einen andern Charakter hatte", ist unrichtig, weil sie auf das Passahfest überhaupt etwas überträgt, was nur der josianischen Feier desselben im Jahre 621 eignet, und daher eine verkehrte Verallgemeinerung eines speciellen, in den einmaligen Umständen begründeten Falles. Das Passah-Mazzoth-Fest hat also in D und durch D keine Änderung seines Charakters erlitten. Wie wenig bei D überhaupt von einem düsteren Charakter die Rede sein kann, zeigt die besondere Betonung, daß das Fest ein Fest der Freude sei, Deut. 16, 11, 13, 15, vgl. Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 196—206, 217 ff.).

Die konservative Haltung von D ist aber nach Holzinger (l. c. S. 312) „kein Hindernis gewesen, an Festen und Opfern die Änderungen anzubringen, welche durch die Centralisation des Kultus geboten waren. Natürlich sind alle Feste in Jerusalem zu feiern, auch das Passah, welches dann im Priestercodex wieder die alte Form einer Familienfeier erhalten hat". Zunächst ist die Grundvoraussetzung dieser Ansicht, daß die Centralisation des Kultus ihn änderte, in Bezug auf das Passah-Mazzoth-Fest falsch. Die Kritik übertreibt den Einfluß der Centralisation, indem sie dieselbe als schlechthin neue Forderung des Urdeuteronomiums ausgiebt, was sie nicht ist, weil sie bei B und J schon erhoben wird. Ferner tritt gerade in den nach kritischer Ansicht ältesten Festkalendern des Bundesbuches und bei J, die doch in diesem Punkte nicht irgendwie als interpoliert oder überarbeitet beurteilt worden sind, das Passah-Mazzoth-Fest als Wallfahrtsfest neben den beiden andern Jahres-

festen auf, es ist also von kritischer Seite gerade inkonsequent, diese Festkalender alt zu nennen, und doch die häusliche Feier des Passah als deren Urform anzusehen, von der B und J nichts wissen. Seitdem man in Kanaan erst an der Bundeslade, dann am salomonischen Tempel überhaupt Passah gefeiert hat, ist es stets ein Wallfahrtsfest dem Gesetze nach gewesen. In welchem Umfange auch immer die Praxis dieser Anordnung entsprochen hat, wie unregelmäßig auch immer die thatsächliche Feier des Passah-Mazzoth-Festes vor sich gegangen ist: die drei Feste bei B, J und D sind von vornherein als Wallfahrtsfeste gedacht, und es ist nur ein Wiedererheben der alten gesetzlichen Forderung, wenn D sie nachdrücklich betont und ihr zur endlichen Überführung in die Praxis verhelfen will.

Was die neuere Kritik überhaupt über den Einfluß, den D nach ihr auf die Feste, wie das Passah-Mazzoth-Fest besonders, gehabt haben soll, ausführt, hat im Grunde schon alles George (Die ält. jüd. Feste, S. 189 f., 228—237) gesagt. Aber seine ganze auf den Satz, daß der Geist des Mosaismus zur Abstraktion neigte, aufgebaute Theorie wird damit hinfällig, daß in dem Alten Testament davon in der Zeit, für die George ihn in Anspruch nimmt, nichts zu finden ist, sondern daß dieser Geist und mit ihm die Neigung zur Abstraktion erst in dem nachesranischen Judentum sich geltend machte, vgl. z. B. Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu[2] (1892), S. 45 ff.

Nach George hätten wir uns etwa folgenden Entwicklungsgang vorzustellen. In vormosaischer Zeit gab es zunächst ein ländliches Fest zum Beginn der Ernte, wie es eins am Schlusse derselben gab; da nun auch ein Fest für die Erträgnisse der Herde erforderlich schien, so kam es auch dazu und mit ihm zu Opfern von Rindern und Kleinvieh. In dem ersteren ist das Urbild des Mazzoth-, in dem letzteren des Passahfestes zu erblicken. So war es vor Moses, so blieb es nach Moses. Da kam im siebenten Jahrhundert die Forderung der Centralisation des Kultus an dem Tempel zu Jerusalem auf, und seit langem war schon zugleich der Geist, der zur Abstraktion hinneigte, in Israel lebendig. Beides traf zusammen, um die ländlichen Feste, allen voran das Passah, zu chronologischen zu machen, besonders, sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange mit der Land- und Viehwirtschaft zu reißen und durch Verlegung derselben nach Jerusalem

zu allgemeinen Festen zu machen. Da sie nun den Charakter der chronologischen Feste angenommen hatten, wobei der Geist, der zur Abstraktion neigte, die führende Rolle hatte, — aber der war damals noch gar nicht vorhanden — so mußte man nach bestimmten chronologischen Ereignissen suchen, an die man sie anknüpfen konnte. Das war nicht allzuschwer, da ja das Schlachten der Erstgeburt an die Tötung der ägyptischen Erstgeburt vor dem Auszuge aus Ägypten — wenn auch entfernt — erinnerte und der Genuß der ungesäuerten Gerstenbrote, die inzwischen aber — auf eine nicht mehr ganz sicher nachweisbare Art — Speise der Armut und Not geworden waren, auf eine Zeit der Not bezogen werden mußten, wo sich dann die Zeit des hastigen Auszuges aus Ägypten ganz von selbst einstellte.

„Die Ideenverbindung liegt hier deutlich da;" in der älteren Exoduserzählung sind auch „keine andern Elemente als die bisher aufgefundenen unserer Festfeier; das Schlachten der Erstgeburt und das Essen des ungesäuerten Brotes sind die Thatsachen, die die Hauptmomente der Erzählung ausmachen, und sie sind rein unserm Feste entlehnt" (l. c. S. 230 f.). „Das ist der „Standpunkt", auf welchem das Deuteronomium steht. Das Passahfest erscheint hier als ein Fest zum Andenken an den Auszug aus Ägypten, und es wird, um an jene Zeit der Not zu erinnern, durch das Essen der Mazzoth oder des ungesäuerten Brotes gefeiert. Der natürlichen Bedeutung des Festes, der Gerstenernte, wird dabei gar nicht mehr gedacht, sie ist durch die geschichtliche völlig verdrängt worden, die, nachdem sie einmal eingetreten, notwendig die Oberhand erlangen mußte. Das Opfer der Rinder und Schafe ist aber dabei noch geblieben, und insofern die Beziehung auf die Erstgeburt noch aufbewahrt, wenngleich auch sie nicht bestimmt ausgedrückt wird, sondern nur aus dem Zusammenhange der Stelle mit dem vorigen und der Vergleichung mit den übrigen Festen erschlossen werden kann. Mit diesem Schlachten der Erstgeburt verbindet sich dann die gewöhnliche Opfermahlzeit, die hier als Passahmahl hervortritt" (l. c. S. 231).

Diese ganze Hypothese, die für George noch ein Bedürfnis sein konnte, ist heute unnötig. George stellte sie deshalb auf, weil er das Deuteronomium für die älteste pentateuchische Schrift hielt und nun das kultusgeschichtliche Vakuum bis zum Deuteronomium hin ausfüllen wollte. Heute ist aber auch kritischerseits

anerkannt, daß B und JE älter als D und als seine Vorlagen anzusehen sind. Nun hat Wellhausen und seine Schule aber doch sich im wesentlichen die Ansicht Georges angeeignet. Da dieser aber die inzwischen erfolgte Erkenntnis, daß B und JE älter sind als D, widerspricht, so greift sie zu dem von de Wette verurteilten Mittel der Interpolation und erklärt die entscheidenden Stellen in B, J und JE für von D überarbeitet, so daß nun doch D den entscheidenden Einfluß, den ihm George zuschrieb, behält. Man sieht, daß hier geradezu ein Petrefakt aus längst abgethaner kritischer Vergangenheit innerhalb der modernen Schule geblieben; sie hat selber erkannt, daß es ältere Quellen wie D giebt, aber in diesem Punkte, dem entscheidenden, soll ihr Zeugnis nicht gelten. Daß das ein Widerspruch ist, liegt auf der Hand, und das auch hier angewendete Radikalmittel der Interpolation erweist sich als veraltet.

Auf die Frage, „worin eigentlich jene große Veränderung bestand, die hier in der Feier des Passahfestes durch die Erscheinung des Deuteronomiums, als des ersten Gesetzbuches, vorging, und die so beschaffen war, daß sie den Verfasser des Buches der Könige bewegen konnte, von dem unter Josia gefeierten Feste zu sagen, es sei seit den Zeiten der Richter kein ähnliches gefeiert worden," antwortet George (l. c. S. 231 f.), daß es die Umwandlung aus einem gewöhnlichen Erntefeste in ein „mnemoneutisches" nicht sein kann, da sie nur als eine allmähliche gedacht werden dürfe, sondern die Veränderung, die im Äußeren des Festes gelegen habe; es war großartiger geworden und wurde glänzender gefeiert; „der Glanz der Hauptstadt," wo ja jetzt die Feste gefeiert wurden, „mußte sich auf die Feste verbreiten, und diese konnten mit um so größerem Aufwande begangen werden, als nun alles hier zusammenströmte und zu ihrer Ausstattung beitrug" (l. c. S. 233). Das Passahfest war nun auch „ein Nationalfest geworden, indem man demselben eine geschichtliche, für das ganze Volk wichtige Idee untergelegt hatte, und dies wurde nun dadurch vollendet, daß auch die Feier dieses Festes sich nicht mehr auf die einzelnen Orte verteilte, sondern die Hauptstadt der Sammelplatz wurde, auf dem sich das ganze Volk einfand, um gemeinsam ein Fest zu feiern, das für alle einen gleichen gemeinsamen Wert hatte" (l. c. S. 234).

„Wenn es nicht (mehr) auf Darbringung der auf dem eigenen

Grund und Boden gewachsenen Produkte, der in der eigenen Herde geborenen Tiere ankommt," sagt auch Holzinger (Einl. S. 312), „so beweist das, daß die ursprüngliche Beziehung von Festen und Opfern auf Ackerbau und Viehzucht im Schwinden begriffen ist." Die Voraussetzung ist aber bei diesem Urteil durchaus unsicher, denn es handelt sich in Kanaan nicht allein um Darbringung der Erstlinge der Herde und der Ernte; diese beiden stehen, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht auf einer Linie, und der ursprüngliche Zusammenhang des Passah mit der Erstgeburt ist unsicher, der Mazzoth mit der Ernte gar nicht vorhanden. Ferner ist die Entwicklung, die die Quellen wirklich zeigen, eine umgekehrte. Im Bundesbuch, in J und JE treten Mazzoth und Passah als historisch motiviert auf; in Kanaan bei dem zeitlichen Zusammenfallen konnte ein agrarischer Einfluß hinzutreten. Warum dieser Entwicklungsgang, wie ihn die Quellen erkennen lassen, unwahrscheinlich und ungeschichtlich sein soll, ist weder abzusehen, noch hat es die Kritik bewiesen.

„Aus seinem natürlichen Boden ausgegraben und auf einen fremden verpflanzt, mußte das Fest einen von der bisherigen Lebensform ganz verschiedenen Weg der Entwicklung einschlagen; es ist mithereingenommen in den Strom des allgemeinen kultischen Lebens, durch diese Verpflanzung des Festes in die geräuschvolle Hauptstadt mit dem herrlich ausgestatteten Reichstempel, durch die damit zusammenhängende Vereinigung der Einzeldarbringungen zu einem großen Opferfeste ist der Anfang gemacht, um allmählich in einseitiger Fortbildung des Opfercharakters des Festes das eigentlich Originale und Charakteristische desselben zu verwischen und es selbst, das mit allen seinen Wurzeln am Leben hing, zu einem einheitlich geregelten, aber toten Statut zu machen," urteilt auch Müller (l. c. S. 46 f.). Aber ganz mit Unrecht. Denn erstens geschah das, was er um die Mitte des siebenten Jahrhunderts geschehen läßt, schon sehr viel früher, wie die Passahfeiern Salomos (1. Kön. 9, 25) und Hiskias (2. Chron. 30), die ich für geschichtlich halte, bezeugen, zweitens ist nicht abzusehen, warum und inwiefern das Passah-Mazzoth-Fest sein originales und charakteristisches Wesen verloren haben soll, seit es in Jerusalem begangen wurde, da doch der Ritus derselbe blieb, und eine eigene Verordnung gegeben war, an die Bedeutung des-

selben zu erinnern, und zwar schon in früher Zeit, da sie sich schon in JE findet, also *älter* sein muß, als dieses Geschichtswerk selbst (Exod. 12, 26. 27; 13, 7—9, 14—16). So blieb das Fest mit allen seinen Wurzeln am Leben hängen, und es ist ganz unberechtigt, zu sagen, daß es durch die Feier zu Jerusalem zu einem „toten Statut" geworden ist.

Nun sagt Holzinger (l. c.): „Zu diesem Prozeß (der Umwandlung des agrarischen Festes zu einem geschichtlichen) mußte äußerst fördernd beitragen, daß jetzt die Feste für das ganze Land gleichzeitig gefeiert wurden. Zwar war das Land klein geworden; auf dem verengten Territorium sind die klimatischen Unterschiede nicht so groß, daß nicht noch Anknüpfung der Feste an Ernte und Lese möglich gewesen wäre; das zweite und dritte Fest wird ja thatsächlich noch mit Ernte und Lese motiviert. Aber die Verlegung nach Jerusalem und die Gleichzeitigkeit der Feier mußte zu der inneren Umwandlung beitragen, die bei JE sich schon ankündigt, bei D sich jedenfalls festgesetzt hat, zu der Umwandlung der Feste in Feiern historischer Erinnerung. Wenn die Feste nicht mehr die Höhepunkte des Privat- und Familienlebens, allenfalls noch Feiern eines Geschlechtes sind, wenn sie Feste des ganzen Volkes werden, so müssen sie auf das bezogen werden, was dem ganzen Volke gemeinsam ist, und das ist bei einem nicht mehr jugendlichen Volke seine Geschichte. So ist denn das Frühlingsfest bei D vollständig in ein Fest historischer Erinnerung verwandelt; die beiden andern haben dieser Umbildung noch Widerstand geleistet" (vgl. Wellhausen, Prol.[2] S. 107 f., 88).

Allein bei dem Schweigen Jeremia's über die josianische Kultusreform kann der Erfolg derselben, wie auch die Kritik einräumt, nicht gleich eingetreten und auch nicht ein dauernder und durchgreifender gewesen sein, also kann die gleichzeitige Feier, die durch die Centralisation des Kultus bedingt war, auch bei D erst Forderung sein und steht dann ganz auf gleicher Höhe mit den gleichen Forderungen, die B und J (Exod. 23 und 34) erheben. Weder in B und J noch bei JE findet sich auch nur die geringste Andeutung davon, daß die Feste *nicht* gleichzeitig gefeiert werden sollen, sie werden vielmehr von Anfang an als *Wallfahrtsfeste* bezeichnet, und das Passah-Mazzoth-Fest soll nach B und J im Monat Abib begangen werden. Von einer „inneren Umwandlung" der Feste, die sich bereits in JE an-

kündigen soll, ist gar keine Rede; weder kündigt sie sich bei JE an, noch setzt sie sich bei D fest. Die „innere Umwandlung" hatte das Passah-Mazzoth-Fest außerdem schon durch Moses erfahren, keiner hätte die Autorität gehabt, sie vorzunehmen als er; die Männer, aus deren Kreise nach der Kritik D stammen soll, reproduzieren bewußt nur mosaisches Erbe, von einer selbständigen inneren Umwandlung durch sich selbst und ohne den Anstoß, den Moses gegeben hätte, zu reden, ist haltlos und ganz unbeweisbar, da nichts darauf schließen läßt. Moses hat sie principiell ausgesprochen, und dann hat sie sich im Volksbewußtsein durchgesetzt. Das ist der geschichtliche Entwicklungsgang gewesen.

Daß nunmehr bei ihrer Ausdehnung auf das ganze Volk die Feste, voran das Passah-Mazzoth-Fest auf das dem Volke Gemeinsame, also seine Geschichte bezogen werden müssen, ist eine abstrakte Theorie, mit der die Jugend oder das Alter eines Volkes gar nichts zu thun hat. Moses hat dem jugendlichen Volke Israel dieses nationale Fest gegeben, also brauchte das alternde Volk nicht erst in seiner Jugendgeschichte eine historische Bedeutung zu suchen. Wenn die beiden andern Feste, wie die Kritik meint, der Umbildung in historische länger Widerstand geleistet haben, so liegt das ganz einfach daran, daß sie Erntefeste waren und Erntefeste auch nach Moses blieben; für das Wochenfest ist eine geschichtliche Umbildung im Alten Testamente überhaupt nicht nachzuweisen und für das Laubhüttenfest, wenigstens nicht in der Thora; das sollte doch beachtet werden.

Endlich tritt bei D weder der Name Pesach neu auf, noch steht dieser Umstand sicher im Zusammenhange mit dem andern Charakter, den das Fest bekommt, wie Holzinger (l. c. S. 313) meint, denn erstens erhält das Passahfest keinen andern Charakter, als es in B, J und JE schon hat, sodann tritt der Name Pesach nicht erst bei D auf, sondern findet sich schon bei J bezw. JE Exod. 12, 21—27, um von Exod. 34, 25 J ganz abzusehen.

Es bleibt somit bei dem Urteil Dillmanns (III², S. 311), daß D „im wesentlichen die älteren volkstümlichen Gesetze in B und J reproduziert" und sich durch eine sehr konservative Haltung in der Festgesetzgebung auszeichnet. Wo eine wirkliche Weiterentwicklung stattgefunden hat, ist sie angegeben worden, aber von der kritischerseits so unermüdlich aufgestellten Behauptung, D stehe in Bezug auf das

Passah-Mazzoth-Fest in absolutem Gegensatz zu B, J bezw. JE, kann nicht die Rede sein. Auch hier zeigt sich, daß einer der Hauptpunkte der kritischen religionsgeschichtlichen Konstruktion unhaltbar ist.

36. Die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes bei D.

Auch hier darf konstatiert werden, daß die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes gegenüber B, J und JE sich nicht geändert hat. Schon dort war es ein geschichtlich motiviertes Fest, das ist es geblieben; man kann nicht einmal sagen, daß sich diese geschichtliche Begründung in besonderer Weise geltend macht: es wird nur wiederholt, was schon bei B, J und JE zu lesen war, daß das Fest zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert wird, und daß es den Dank gegen den Jahve lebendig erhalten soll, der es herausgeführt hat. Ähnlich wie das Bundesbuch, dem es überhaupt nahe steht und das es ergänzend reproduziert, unterläßt es die genauere geschichtliche Motivierung offenbar deswegen, weil sie in dem älteren jahvistisch-elohistischen Geschichtswerke schon gegeben war, und in einem Gesetzbuche, das D ja ist, solche genaue Begründung nicht am Platze war. So bleibt denn von der Behauptung der Kritik, daß D die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes völlig verändert habe, nichts übrig als das gerade Gegenteil, daß D die geschichtliche Bedeutung dieses Festes ebenso zeigt wie die älteren Stellen in B, J und JE.

Das gilt auch für das einzelne. Es ist von D keineswegs das Passah-Mazzoth-Fest zu einem ernsten Bußfeste gemacht worden, es blieb eine Gedächtnisfeier der Errettung aus Ägypten durch Jahves starke Hand, ein Freudenfest, an dem das dankbare Volk seinen Erretter preisen sollte. „Das Ungesäuerte," sagt Keil (l. c. S. 395): „das wegen der Eile des Auszuges ein Brot der Drangsal war, sollte sie stets erinnern an den Tag des Auszuges aus Ägypten, d. h. aber nicht (allein) an die in Ägypten erduldete Drangsal, sondern (auch) an die Erlösung aus dieser Not." Ob es aber geschichtlich schon ganz richtig ist, wenn er fortfährt: „denn die nicht vom Sauerteig durchsäuerten Brote sind reine heilige Brote, welche das vom Sauerteige Ägyptens gereinigte, d. h. der sittlichen Verderbnis Ägyptens entnommene

Volk essen soll in den Tagen, die es seinem Gotte zum Gedächtnis seiner gnädigen Errettung heiligt," scheint doch fraglich. Nun sagt allerdings Oettli (zu Deut. 16, 3): „Mit der Hast (des Auszuges) wird hier, wie ähnlich Exod. 12, 34, 39 (JE) die Unterlassung der Säuerung erklärt, ohne daß indes durch die geschichtliche Veranlassung der religiöse Sinn des Brauches beseitigt wäre." Aber es bleibt doch dabei, daß der Text selber diesen religiösen Sinn nicht erwähnt; in ihm steht nichts vom „Sauerteige Ägyptens", nichts von dem „der sittlichen Verderbnis Ägyptens entnommenen Volke", und daher wollen wir bei der geschichtlichen Bedeutung stehen bleiben, da die Quelle von der religiösen nichts sagt. Danach ist auch zu beurteilen, was Bähr in seiner allegorisierenden Weise sagt: „der ägyptische Sauerteig hatte . . . bereits gedroht, die ganze Masse des Volkes zu durchdringen, d. h. zu korrumpieren; da trennte Jahve Israel von den Ägyptern und erwählte es zu einem reinen Volke, das als solches nun aus seiner Mitte allen Sauerteig (d. h. Korruption) entfernen mußte." „Die Ausführung oder Errettung aus Ägypten war für Israel als Volk eine Befreiung von aller Korruption, eine Hülfe aus dem Tode zum Leben, die Bedingung seines Seins. Passah war daher Israels Lebensfest, und während seines Lebensfestes sollte das Volk auch Lebensbrot essen. Daß aber überhaupt gerade an die Nahrung alle diese in der Grundidee des Festes liegenden Hindeutungen auf das Wesen und die Bestimmung des Volkes geknüpft waren, erscheint insofern ganz natürlich, als die Nahrung und insbesondere deren Repräsentant, das Brot, das Mittel alles Lebens und Bestehens, in unmittelbarer Beziehung zum Leben steht; die Beschaffenheit dieses Lebensmittels wies sodann auf die Art und das Wesen des Lebens hin, in welches das Volk treten sollte." (Symbol. II, S. 630 f.)

Ich möchte doch raten, bei der Bedeutung des Sauerteigs stehen zu bleiben, daß er ein Fäulniserreger ist. Das ist doch das nächste, und es ist erst ein auf das sittliche Gebiet übertragenes, wenn man dann von sittlicher Fäulnis, Korruption spricht. Weil der Sauerteig das Opfer verunreinigt, deshalb durfte er dasselbe nicht berühren, deshalb durften die Opferkuchen bei den Speiseopfern keinen Sauerteig enthalten Exod. 29, 2; Lev. 2, 11; Num. 6, 15, 19; Amos 4, 5 (Mischna, Menach. 5, 1; vgl. Pesach. 1, 5); vgl. auch Ewald, Zeitschr. f. Morgenl. III, S. 423.

Die Bedeutung, die Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 209) der Bezeichnung „Elendbrot" vindizieren will, daß damit nur die Art des fluchtartigen Auszuges bezeichnet werden solle, aber die eigentliche Bedeutung noch eine andere und höhere sei, daß dadurch die Mazzoth in Gegensatz gegen die Passahopfer gestellt werden, daß es der Art des Gesetzes nicht entspricht, den eigentlichen Grund, die höhere Bedeutung hervorzuheben, lehne ich als gesucht und künstlich ab. Wir haben unverkürzt wiederzugeben, was im Texte der Schrift steht, aber nicht einzutragen, was er nicht enthält.

Daß die siebentägige Dauer des Festes durch den Einfluß der Sabbathidee bedingt ist, scheint unfraglich zu sein, und insofern könnte gelten, daß Keil (l. c. S. 395 f.) diese Zeit „die Feier heiliger Freude" nennt, „in welcher Israel ausruht von dem Drängen und Treiben Ägyptens," und „durch die sabbathähnliche Feier des ersten und letzten Tages, des Anfanges und Schlusses des Festes das ganze Fest zu einer großen Sabbathfeier erhoben" sein läßt, wenn der Text auch zu dieser weitergehenden Bedeutung keinen Anlaß giebt und ganz ungewiß ist, ob Israel diese Gedanken gehabt hat. Daß der Genuß der Mazzoth auf mehrere Tage überhaupt ausgedehnt war, hatte wohl seinen Grund darin, daß auch die Israeliten noch die nächsten Tage nach dem Auszuge ungesäuertes Brot gegessen hatten, da noch keine Zeit zur Säuerung des Brotteiges vorhanden war. Daß das Fest aber auf die Dauer von sieben Tagen fixiert wurde, hat sicher in der Sabbathsidee seinen Grund.

Keil meint nun noch, daß nicht „die Ruhe als solche Objekt und Ziel des Festes ist, sondern das durch die Erlösung aus Ägypten vollbrachte Werk der Schöpfung Israels (Jes. 43, 15—17) zu einem neuen Leben unter dem Schutze und in der Gemeinschaft seines Gottes" (l. c. S. 396), was ganz wohl gesagt werden kann.

Somit hat sich gezeigt, daß die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes bei D dieselbe ist, wie bei B, D also auch hierin seine konservative Haltung beweist.

37. Der Ursprung des deuteronomischen Passah-Mazzoth-Festes und -Gesetzes.

Wenn nun bisher das formelle wie materielle Verhältnis des Passah-Mazzoth-Gesetzes in D zu dem in B, J und JE erörtert worden ist, so wird sich aus dem dabei gefundenen Ergebnis auch die Frage beantworten lassen dürfen, ob denn das Passah-Mazzoth-Gesetz des Urdeuteronomiums und in welchem Umfange den Anspruch auf mosaische Abfassung erheben kann. Hierbei muß jedoch gleich zwischen direktem und indirektem Ursprung unterschieden werden.

Sicher führt sich z. B. B auf direkten mosaischen Ursprung zurück, indem es altes mosaisches Erbe ist. Kann man das nun auch von Deut. 16, 1—8, 16 sagen? Insofern gewiß, als D mit B übereinstimmt. Aber es zeigen sich doch *Weiterbildungen*, z. B. die Erweiterung des Opfermaterials Deut. 16, 2 gegen Exod. 12, 21 JE bezw. J. Es hebt D den letzten Tag als Festtag heraus. Man kann nun allerdings sagen, daß diese speciellen Bestimmungen in B nicht hineingehörten, sondern in der mündlichen Tradition der Priester enthalten waren, die der geringe Umfang des Festkalenders von B, wie wir sahen, als Ergänzung geradezu fordert. Aber bei JE mußten sie sich finden, da hier nicht bloß die Schilderung der Entstehung und des historischen Ursprunges des Passah-Mazzoth-Festes gegeben wird, sondern auch direkte Anweisungen für die Feier des Festes im Lande Kanaan. Es findet sich auch Exod. 13, 6 die Bestimmung, daß am siebenten Tag ein Fest für Jahve sein soll. Ob die Bestimmung Deut. 16, 8: „am siebenten Tage ist Festversammlung Jahves, deines Gottes" eine bloße Übersetzung von Exod. 13, 6 ist, wie Kuenen (Theol. Tijdschr. 1869, S. 274) bejaht, und Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 49) verneint, lasse ich dahingestellt, jedenfalls hat Deut. 16, 8 den Zusatz „da verrichte du keine Arbeit", der Exod. 13, 6 und sonst in den älteren Festkalendern fehlt. Es kann nun unbefangen zugestanden werden, daß diese Bestimmung eine *Weiterbildung* ist, in der sich der *Einfluß der Sabbathsidee wirksam zeigt*. Auch das würde immer noch auf mosaischen Ursprung, wenigstens indirekt, hinweisen. Und so möchte ich denn über den Ursprung des Passah-Mazzoth-Gesetzes von D so urteilen: Seinen *wesent-*

lichen Bestimmungen nach ist es mosaisches unverfälschtes Erbe, und die Männer, aus deren Kreise D überhaupt hervorgegangen ist, glaubten ganz gewiß, auch dies mosaische Erbe zu fixieren. Das zeigt schon die ganze konservative Haltung von D in der Festgesetzgebung. Wie sie sich an B anschlossen und es in der Festgesetzgebung ergänzten, so ist es kein Vorwurf für sie, wenn sie die Überlieferung, die ihnen vererbt war, so fixierten, daß sie den veränderten Verhältnissen auch Rechnung trugen. Daher betonen sie, daß das Passah-Mazzoth-Fest am Tempel gefeiert werden soll, weil es keine Bundeslade mehr gab, bei der es die alte Zeit gefeiert hatte. Sie redeten nicht in eigenem Namen, sondern in dem Namen Moses, dessen Erbe sie reproduzierten; das war keine Fiktion, sondern nur der Ausdruck der Wahrheit, wenn sie die Gesetze dem Manne auch in den Mund legten, von dem sie stammten. D war im Grunde das Werk des Moses, sie stellten nur zusammen, was ihre Zeit bedurfte, um Kultus und bürgerliche Ordnung zu reorganisieren. Somit und insoweit kann also auch das Passah-Mazzoth-Gesetz von D als mosaisches Erbe bezeichnet werden. Moses ist sein Urheber, auch wenn er Deut. 16, 1—8, 16 nicht selbst geschrieben hat.

Seine Haltung ist gegenüber B um so konservativer, als D gerade etwas sehr Ursprüngliches und Altisraelitisches in den Vordergrund stellt, was B ja auch andeutet und was wir aus der ältesten Zeit von den hebräischen Opfern ohnehin wissen, daß das Opfer stets mit einer Mahlzeit verbunden ist, daß gerade D nun recht hervorhebt, wie Israel als Jahves Volk bei dem Passahmahl seines Gottes Gast ist, wie es mit seinem Jahve von Ägypten her die dort begonnene Bundesgemeinschaft wieder herstellt und erneuert, wie also gerade bei D das Passahopfer so recht als Gemeinschaftsakt in seiner ältesten Bedeutung wieder erscheint. Damit verbindet sich dann bei D auch schon die tributäre Auffassung der Opfer, die die Israeliten von den Kanaanäern gelernt hatten, indem sie Gaben Jahve darbringen als Dank für den Segen, den er ihnen geschenkt hat. Auch hier ist die Entwicklung eine gerade umgekehrte als die, die die Kritik für die richtige hält: die alte Opferanschauung steht im Vordergrunde, die neue hat sich dazugesellt, und daher

hat D, den damaligen Verhältnissen entsprechend, beides verbunden. Mit Jahve, zu dem sich Israel seit der Auswanderung aus Ägypten bekennt, erneuert das Volk durch das Passah die Bundesgemeinschaft, Jahve als dem Herrn des Landes bringt es seine Gaben dar: das eine ist die ältere geschichtliche, das andere die neuere agrarische Anschauung.

38. Die Beobachtung des deuteronomischen Passah-Mazzoth-Gesetzes von der Zeit Josias bis zum babylonischen Exil.

Nachdem wir die Untersuchung der Frage nach der Feier des Passah-Mazzoth-Festes bis auf Josia's Kultusreform und der ihr vorhergehenden und sie verursachenden Proklamation des Urdeuteronomiums 621 herabgeführt haben, liegt es uns nun noch ob, zu untersuchen, ob und in welcher Weise das deuteronomische Passah-Mazzoth-Gesetz von 621 ab bis zum babylonischen Exil gefeiert worden ist. Naturgemäß werden wir mit dem in 2. Kön. Kap. 22, 21—23 und 2. Chron. 35, 1—19 erhaltenen Berichte über die gleich nach dem Inkrafttreten des deuteronomischen Gesetzbuches und auf Grund der in ihm enthaltenen Bestimmungen durch Josia angeordnete Passahfeier zu beginnen haben.

Die josianische Passah-Mazzoth-Feier.

Indem ich auf meine früheren Ausführungen (S. 188 ff., 198) verweise, beschränke ich mich hier nur darauf, das thatsächliche Bild des josianischen Passah-Mazzoth-Festes zu gewinnen. Der Bericht 2. Kön. 22, 21—23 giebt nur die nackten Thatsachen an, der Bericht 2. Chron. 35, 1, 6—9, 11—19 schildert die Feier selber.

Aus 2. Kön. 22, 21 geht zunächst hervor, daß die josianische Passahfeier eine Folge der Auffindung und Proklamation des deuteronomischen Gesetzbuches gewesen ist und nach dessen Anordnungen begangen werden sollte; aus dem Bericht der Chronik werden wir zu ermitteln haben, ob das geschehen ist.

Nach 2. Chron. 35, 1 wurde das josianische Passah am 14. Tage des ersten Monats (nachexilischer Zählung) gefeiert. Schon dieser Termin findet sich in D nicht angegeben, sondern in P. Das erklärt die Kritik, die P für nachexilisch hält, so, daß

der Verfasser der Chronik die Bestimmungen, die in seiner Zeit Geltung hatten, auf die ältere Zeit übertragen hat. Allein ebensogut kann man daraus schließen, daß, wenn auch nicht P, so doch die jetzt in P befindlichen Passah-Mazzoth-Bestimmungen damals schon bestanden, daher Kuenen richtig sagt, daß die Quellen von P viel älter sind als diese Schrift selbst.

Nach 2. Chron. 35, 6 sollen die Leviten die Passahlämmer schlachten und sie ihren Brüdern bereiten, um so das durch Mose gegebene Wort Jahves zu erfüllen. Bei der hiskianischen Passahfeier motiviert der Berichterstatter das noch damit, daß es deshalb geschah, weil die Betreffenden sich nicht geheiligt hatten. Hier wird diese Maßregel als eine ganz selbstverständliche eingeführt. Das ist sehr lehrreich für die Beurteilung und Auffassung von Exod. 12 (P), wonach der Hausvater die Schlachtung vorzunehmen hat. Man sieht hieraus deutlich, daß man schon in alter Zeit diese Anordnung nicht als eine für alle Zeiten geltende angesehen hat. Denn es ist nicht abzusehen, warum diese Nachricht im Bericht über die josianische Passahfeier erst aus der Zeit und den Anschauungen des von P beherrschten Chronisten stammen soll, zumal sie P widerspricht und, wie wir nachher sehen werden, er eine Quelle gehabt hat, die von diesen Anschauungen noch unberührt war. Also ist dieser Teil der Anordnungen in Exod. 12 nur für die erste ägyptische Passahfeier bestimmt gewesen. Das ist auch nach allem, was sich uns bisher ergeben hat, durchaus begreiflich. Denn wir haben gefunden, daß das Passah-Mazzoth-Fest in den ältesten Gesetzen in B, J, JE als Wallfahrtsfest charakterisiert ist. Diesen Charakter hat ihm also nicht D erst gegeben, sondern ihn nur energisch betont. War das Passahfest aber von alters her seit der Einwanderung in Palästina ein Wallfahrtsfest, so ist die Anordnung, daß die Leviten das Passahlamm schlachteten, durchaus begreiflich. Von hier aus fällt auch auf Num. 9, 13 ein neues Licht. Nach der Kritik ist Num. 9, 1—13 ein Bestandteil von Ps und eine Fiktion, d. h. eine zurückdatierte geschichtliche Einkleidung eines späteren Gesetzes. Num. 9, 13 setzt den Fall, daß ein Israelit nicht mehr am Passah sich beteiligen will. Ist dieser Fall erst in der späteren nachexilischen Zeit begreiflich? Ist nicht gerade diese spätere Zeit, wenn wir von den ersten Schwankungen, die die Gemeinde des zweiten Tempels durchzumachen hatte, absehen, diesem Fall so

ungünstig wie möglich? Der Jude hatte ja in dieser Zeit nichts weiter als das Gesetz: die Kritik betont es ja so energisch, daß die Gemeinde des zweiten Tempels nur Kultusgemeinde war; es war ihm heilig, und seine Beobachtung wurde so strenge kontrolliert, daß der Fall, daß es jemand gewagt haben sollte, nicht mehr Passah zu feiern, fast undenkbar ist. Andrerseits ist ein solcher Fall in der früheren Zeit vor dem Exil sehr gut denkbar, und er wird nicht ganz vereinzelt gewesen sein in einer Zeit, wo der legitime Kultus sogar oft mit dem Götzendienst den Kampf ums Dasein zu führen hatte. Also wird das Thatsächliche in Num. 9, 13 in alter Zeit jedenfalls am leichtesten begreiflich. Dann mag die Einreihung dieser Stelle in P immerhin jüngeren Datums sein: die Thatsache ist alt und unverdächtig.

Dazu kommt noch ein anderes. Die Heiligung und Reinigung konnte man doch wohl bei den Leviten eher voraussetzen und kontrollieren als bei den Hausvätern. Darauf führt schon 2. Chron. 35, darauf erst recht Esra 6, 19 f.: es richteten zu die Söhne der Wegführung das Passah am vierzehnten (Tage) im ersten Monat, denn es hatten sich gereinigt die Priester und Leviten, wie einer (waren) sie alle rein, und sie schlachteten das Passah für alle Söhne der Wegführung u. s. w.

Man sieht also, daß der Chronist nicht durchaus spätere von P beherrschte Anschauungen aus seiner Zeit auf eine frühere Zeit übertragen hat. Daraus folgt nicht, daß P als Gesetzesschrift vorexilisch ist, wohl aber, daß seine Quellen älter sind, als es die Schule Wellhausens im allgemeinen zugeben will, und daß dieser Punkt einer solchen Quelle entstammen kann.

Die Schenkung von 30 000 Lämmern und jungen Ziegen durch Josia, dessen Beispiel die Vornehmen folgten, hat ihre Analogie ebenfalls an 2. Chron. 30, 24, wo Hiskia und die Vornehmen zusammen 2000 Stiere und 17 000 Schafe spenden. Auf diese Zahlen ist wohl kein besonderer Wert zu legen; wären sie geschichtlich, dann könnte man die Zahl der Teilnehmer ungefähr berechnen. Jedenfalls läßt diese Spende darauf schließen, daß der König Josia und die Vornehmen dabei den Zweck verfolgten, den Armen die Teilnahme am Passah zu ermöglichen.

Ebenfalls analog ist es, daß bei der josianischen Passahfeier die Leviten die Schlachtung, die Priester die Sprengung übernahmen (2. Chron. 35, 11 mit der Notiz 2. Chron. 30, 16 über

die hiskianische Passahfeier). Ein Fortschritt aber von der hiskianischen zur josianischen Passahfeier liegt darin, daß sie bei der ersteren nur ausnahmsweise den Tieren die Haut abziehen als Stellvertreter derer, die unrein waren, bei der letzteren aber auch mit diesem Geschäft allgemein beauftragt sind. Liegt darin eine Steigerung des Heiligkeitsbegriffes und damit zusammenhängend eine Verkürzung der den Laien ursprünglich zustehenden Rechte, oder wollten sich die Diener am Heiligtum nur einen materiellen Vorteil verschaffen?

Darauf werden die Brandopfer von Lämmern und Rindern ausgesondert, 2. Chron. 35, 12, und nach Vaterhäusern an das Volk zur Darbringung verteilt. Diese Bestimmung kann sich nur auf Lev. 3, 6—17; vgl. Lev. 1, 9, 17 beziehen. Also auch hier nicht Übereinstimmung mit D, sondern Abhängigkeit von P, die darauf führt, daß entweder P selbst oder doch mindestens diese Bestimmungen in Geltung gewesen sein werden, wenn man nicht wieder sagen will, der Berichterstatter übertrage den Brauch seiner auf die frühere Zeit. Auf Abhängigkeit von P führt auch die Art der Zubereitung, denn nach 2. Chron. 35, 13 wird das Passahlamm am Feuer gebraten „nach dem Gebrauche", wie er nämlich Exod. 12, 7—9 P vorgeschrieben ist, das Geheiligte (vgl. 2. Chron. 29, 33) wird in Töpfen und Schüsseln gekocht. Deut. 16, 7 redet bloß vom „gar machen", legt also noch kein so großes Gewicht auf die Art der Zubereitung. Jedenfalls steht 2. Chron. 35, 13 Exod. 12, 7—9 näher als Deut. 16, 7. Dagegen stimmt die Anordnung, daß die Lämmer mit den Rindern zugleich als Dankopfer dargebracht werden und ihr Fleisch auch beim Passahmahle verzehrt wird, wieder mehr mit Deut. 16, 2 überein.

Die Leviten bereiten nicht nur für sich, sondern auch für die Priester, da diese mit dem Opfern der Brandopfer und Fettstücke bis in die Nacht beschäftigt sind und für die Sänger und Thorwärter, die auf ihren Posten ausharren mußten, die Passahlämmer. Da alle diese Gruppen durch ihre besonderen Dienstleistungen in Anspruch genommen sind, so hat diese Bestimmung 2. Chron. 35, 13—15 nichts Befremdendes, wenn man nicht von vornherein es für ungeschichtlich hält, daß dies Tempelpersonal damals schon existiert hat.

Nach 2. Chron. 35, 17 wird im Anschluß an das Passah

das siebentägige Mazzothfest gehalten, analog der hiskianischen Feier 2. Chron. 30, 21.

Wenn das die wesentlichen Punkte in der Schilderung der josianischen Passahfeier sind, so hat sich gezeigt, daß dieselbe nach den Bestimmungen von P zum großen Teile begangen wurde. Ich kann mir nun die Erklärung dieses Umstandes, daß sich darin zeigt, wie der Chronist die Passah-Mazzoth-Feste seiner Zeit bei seiner Schilderung zu Grunde gelegt, nicht aneignen, sondern halte es für richtiger, darin ein Zeugnis zu sehen, daß die Bestimmungen von P damals schon in Geltung waren und auch bei der hiskianischen Feier befolgt wurden. Damit behaupte ich nicht, daß P schon zu Hiskia's oder Josia's Zeiten existierte, aber die Thoroth über den Kultus, meine ich, waren allerdings, sei es schriftlich, sei es mündlich, vorhanden. Zu dieser Ansicht wird man durch die Art der Passahgesetze in B, J, JE und auch D gedrängt; sie enthalten alle nur die Grundbestimmungen, die Ausführungsbestimmungen über das Schlachten der Passahlämmer und anderes fehlen in ihnen, und man kann beobachten, wie allmählich die näheren Details auch im Gesetze Platz finden, wie das bei P der Fall ist, aber ich bin überzeugt, daß es auch neben den verhältnismäßig detaillierten Bestimmungen in P noch eine mündliche kultische Tradition gab, deren Niederschlag sich bei Josephus, Philo, im Neuen Testament und im Talmud findet.

Ein Umstand, der auf das Verhältnis des Berichts über die josianische Passahfeier zu dieser ein überraschendes Licht zu werfen scheint und zugleich ihn in diesem Punkte als außerordentlich geschichtstreu erweist, verdient noch besondere Erwähnung und Betonung. Der Chronist erzählt nämlich (2. Chron. 35, 13), daß man das Passahlamm am Feuer gebraten habe nach dem Brauch (mischpath). Nun sagt Deut. 16, also das Passahgesetz, das doch am ersten und nächsten mit der josianischen Passahfeier zusammenhängt, V. 7 nur, daß das Lamm gar gemacht werden soll, enthält sich also einer bestimmten Vorschrift über die Art des Garmachens. Baschel = gar machen heißt erst mit bamajim kochen (Exod. 12, 9 Pg) und mit baesch braten (2. Chron. 35, 13). Da tritt nun der Brauch ein, der verschiedene Gründe haben kann: nach Wellhausen (Prol. S. 68) deshalb, weil das Braten die vornehmere Sitte war, die später allgemein wurde, nach Rosenmüller, Winer, Bähr und v. Hofmann,

weil das Braten schneller von statten geht, auch leichter und einfacher ist als das Kochen, nach Baumgarten, Kurtz, Keil, Strack, weil beim Braten das Tier nicht zerstückelt und auch die Berührung desselben mit einer andern Substanz vermieden wurde. Dieser letzte Grund ist jedenfalls der, der dem pentateuchischen Gesetz am nächsten steht. Dieser Brauch des Bratens, von dem D direkt noch nichts sagt, wird in Pg (Exod. 12, 8. 9) zum Gesetz, denn daselbst heißt es ausdrücklich: „Und sie sollen essen das Fleisch (des Lammes) in dieser Nacht, als am Feuer gebratenes und ungesäuertes, zu bitteren Kräutern sollen sie es essen, nicht sollt ihr davon essen roh und gekocht, gar gemacht im Wasser, sondern als am Feuer gebratenes, seinen Kopf nebst seinen Beinen und seinem Inneren." Der Chronist kennt nur erst den Brauch, das Gesetz kennt er noch nicht, denn er beruft sich ausdrücklich 2. Chron. 35, 12 auf das Gesetzbuch Moses dafür, daß die Leviten die Brandopfer dem Jahve opferten, aber dafür, daß sie die Passahlämmer am Feuer braten, auf den Gebrauch. Der Chronist selbst ist beherrscht von P, also folgt daraus, daß er eine Quelle benutzte, die von P noch nicht beherrscht war, sondern die josianische Passahfeier so schilderte, wie es Deut. 16, 7, dem Passahgesetze, unter dessen Einfluß diese josianische Passahfeier begangen wurde, entsprach. Dann aber ist der Bericht des Chronisten nicht so unzuverlässig, wie er meist hingestellt wird, sondern in diesem Punkte sehr treu, und steht hier zu D und nicht zu P. Daraus folgt weiter, daß, was auch sonst sich erschließen ließ und schon früher berührt wurde, P vorexilische Bräuche codifizierte, also sehr scharf zwischen seinen Quellen und seiner Abfassungszeit unterschieden werden muß, also etwas, das sich in P findet, damit noch nicht als aus der späteren Abfassungszeit von P stammend angesehen werden darf. Es wird nützlich und wichtig sein, sich das bei der Beurteilung des Alters des Passah-Mazzoth-Gesetzes von P vor Augen zu halten.

Das Schlußurteil des Berichterstatters 2. Chron. 35, 18 (vgl. 2. Chron. 30, 26): „es war kein Passah gehalten worden, wie dieses in Israel seit der Zeit Samuels des Propheten, und alle Könige von Israel hatten kein solches Passah gehalten, wie Josia hielt," ist richtig, wenn man die hervorgehobenen Worte betont: es soll nicht bedeuten und hat nicht

bedeutet, daß von Samuel bis Josia überhaupt kein Passah gefeiert worden ist (auch Thenius), was auch George (l. c. S. 163 f.) anerkennt, und was auch schon die Ansicht des Josephus war, wenn er Antiq. X, 4, 5 sagt: „davon, daß von den Hebräern seit den Zeiten des Propheten Samuel kein anderes Fest auf diese Weise gefeiert worden ist, ist die Ursache, daß alles nach den Gesetzen und nach dem alten Brauch der väterlichen Gewohnheit vollendet wurde."

Ob übrigens mit Thenius auf die Angabe der LXX zu 2. Kön. 22, 3, nach der Josia im achten Monat des achtzehnten Jahres den Saphan zu Hilkia sandte, so großes Gewicht zu legen ist, erscheint mir mindestens fraglich, da dann das achtzehnte Regierungsjahr vom Herbste an zu rechnen sein, und der erste Monat der zweite des neuen Jahres sein würde, während doch 2. Chron. 35, 1 der erste Monat angegeben wird, auch die Jahresrechnung, besonders der Anfang der Jahre überhaupt unsicher ist, so daß man zu keiner sicheren Entscheidung kommen könnte, und es auch fraglich ist, ob der Übersetzer der Chronik über eine bessere Überlieferung verfügte, als der Chronist selbst.

Es ist nicht besonders auffällig, daß wir nur diese eine Nachricht über die Passahfeier des Josia vom Jahre 621 überliefert erhalten haben. Sie führt nicht auf den Schluß, daß Josia das Passah-Mazzoth-Fest in den folgenden Jahren seiner Regierungszeit nicht gefeiert hat, und daß sie die Nachfolger bis 588 nicht begangen haben. Wir werden vielmehr gleich sehen, daß die Schriften dieses Zeitraums den vollen Bestand des Kultus voraussetzen, sei es, daß sie ihn erwähnen, sei es, daß sie gegen seine äußerliche Art polemisieren. Da wenden wir uns zu dem Zeitgenossen Josia's, dem Propheten Jeremia.

Daß die josianische Kultusreform von einem großen und dauernden Erfolge nicht begleitet gewesen ist und nicht gekrönt sein konnte, ist leicht begreiflich, wenn man die bisherige religiöse Haltung des Volkes betrachtet und in Rechnung zieht, daß sie nicht aus dem Volke selbst hervorging, sondern vom Hofe her angeordnet wurde, also nicht von unten nach oben durchdrang, in welchem Falle sie eine religiöse Erneuerung hätte werden können, sondern von oben nach unten hin durchzusetzen versucht wurde, woraus auch sich begreift, daß dieser Versuch mißlang. So wird uns auch das Schweigen des Jeremias über sie ganz erklärlich. Zu einer Reformation nur des äußeren Kultus hätte ein Mann wie Jeremias nie geraten oder die Hand geboten, das wußten Hilkia und seine Umgebung recht wohl, und man begreift, daß sie keine Lust verspürten, ihn um seine Mitwirkung bei

ihrem Unternehmen anzugehen. Was sollte, was konnte auch ein Mann, wie der Prophet, dem gleich seinen großen Vorgängern alles an der sittlich-religiösen, also innerlichen Erneuerung des Volkes lag, Großes von einer Reformation erwarten, die sich doch nur auf den äußeren Kultus beschränken und die gröbsten Anstöße beseitigen konnte, und wenn er erlebte, was er vorausgesehen hatte, daß seine ohnehin geringen Erwartungen sich bestätigten, wenn die Enttäuschungen eintraten, die seiner ganzen Anschauung nach unausbleiblich waren, konnte er keinen Anlaß haben, sich über sie direkt auszusprechen. Gewiß geht durch das Urdeuteronomium ein prophetischer Zug, aber nicht der gewaltige, von dem der Mann aus Anathot sich getragen fühlte; und wenn dieses Gesetzbuch ein Kompromiß zwischen dem prophetischen Ideal und der Realität, die der Priesterschaft erreichbar schien, darstellt, Jeremia war kein Mann der Kompromisse, und außerdem hatte er, wie sein ganzes Buch bezeugt, ganz gewiß sich nicht an diesem Kompromiß beteiligt. Es ist ja immer so, daß bei Kompromissen die nüchternste Realpolitik den Ausschlag giebt, und in dem Priester Jeremia überwog der Prophet, der Gottes Willen unmittelbar zu künden hatte, der in sich bereits die Ahnung einer neuen Zeit trug, die einen geläuterten verinnerlichten Kultus haben sollte, dem darum an einer rein äußerlichen Reform des bestehenden nichts gelegen sein konnte. Innerliche Erneuerung, Sinnesänderung, das war es, wozu der Prophet aufrief, von einem neuen Bunde redete er bereits, er kannte seine Zeit und seine Zeitgenossen zu gut, um noch die Hoffnung zu hegen, daß sie mit äußeren Mitteln etwas Großes erreichen würden und könnten. Darum ist der Wert des Deuteronomiums nicht etwa gering anzuschlagen, es bildet einen großen Schritt vorwärts, aber sein hoher Wert liegt nicht so sehr in seinen kultischen Bestimmungen, da ist P wohl von größerer Wirkung gewesen, sondern in dem prophetischen Charakter, der es auszeichnet. „Diese letzte Reformation," urteilt auch Oehler (Theol. d. Alt. T.[2] S. 644), „die trotz aller Strenge nicht den geheimen Götzendienst, geschweige denn die heidnische Gesinnung auszurotten vermochte, konnte eben darum nur eine äußerliche Herrschaft der Formen des gesetzlichen Kultus, nicht aber bei dem versunkenen Volke eine wirkliche Glaubens- und Sittenreinigung bewirken."

Wenn nun aber auch kein direktes Zeugnis des Jeremias über den Erfolg der josianischen Kultusreform vorliegt, deuten nicht manche Stellen seines Buches darauf hin, daß er wenigstens indirekt auf die Bundeserneuerung Josias anspielt, die 2. Chron. 34, 31; 2. Kön. 23, 3 berichtet wird? Klingt es nicht wie ein herbes Urteil über die Bestrebungen des Josia, wenn er z. B. 3, 10 sagt, daß das Volk umgekehrt sei nicht mit ganzem Herzen, sondern mit Trug? Unter diesen Gesichtspunkten werden wir das Buch des Jeremia anzusehen haben und dabei seine Stellung zu dem Kultus im allgemeinen und zu den Festen insbesondere kennen lernen.

Treffend kennzeichnet er die Grundstimmung des Volkes; sie ist: ich will nicht dienen 2, 20 ff.; dabei hält es sich für unschuldig, ja hofft sogar, daß Jahves Zorn sich wenden wird 2, 35; es kehrt nicht um mit ganzem Herzen, sondern mit Falschheit 3, 10, ja es will sich überhaupt nicht bekehren 5, 3—5; Jeremia spielt auf eine früher erfolgte Bundschließung an 5, 7—9,

vgl. 29. Auf den äußeren Kultus verläßt sich das Volk, aber sie üben Trug vom Propheten bis zum Priester, denn von einer äußerlichen Kultusformation kann doch kein wahres Heil kommen 6, 13. 14, 19. 20; vielmehr gilt es, den Wandel, das Leben zu bessern 7, 5—14, 20.

Nach diesen Anschauungen Jeremia's wird die Stelle 7, 21—23, die für die Kritik beweist, daß die Kultusvorschriften nicht mosaisch sind, zu beurteilen sein. Sie lautet: „So spricht Jahve der Heerscharen, der Gott Israels; eure Brandopfer füget zu euren Schlachtopfern und esset Fleisch, denn nicht redete ich mit euren Vätern und gebot ihnen nicht zur Zeit, da ich sie ausführte aus dem Lande Ägypten in betreff[1]) von Brandopfern und Schlachtopfern: sondern dies gebot ich ihnen und sprach: Gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein und wandelt ganz in dem Wege, den ich euch gebieten werde, auf daß es euch wohl gehe." Nach Vatke (Bibl. Theol. S. 220), Duhm (Theol. d. Proph. S. 232), Wellhausen (Prol. S. 419) u. v. a. hätte Jeremia mit diesen Worten schon die Behauptung der negativen Pentateuchkritik anticipiert, indem er der gesamten Kultusgesetzgebung den mosaischen Ursprung abspricht. Mit Recht hat Bredenkamp (Ges. u. Proph. S. 208 f.) alle künstlichen Auslegungen, die über die Schwierigkeiten doch nicht hinweghelfen, abgelehnt. Otmar (Henkes Magazin Bd. 2) scheint, so weit ich sehe, der erste gewesen zu sein, der diese berühmte Stelle in dem Sinne der Kritik auffaßte und benutzte, um aus ihr das Zeugnis abzuleiten, Gott habe durch Moses den Israeliten das Cerimonial- und Kultusgesetz nicht gegeben. Eckermann (Theol. Beitr. V, 1, S. 50) erwiderte, es heiße nicht: ich gebe ihnen keine Gesetze der Opfer wegen, als ob der Sinn wäre, Gott habe keine Gesetze gegeben, wodurch die Darbringung der Opfer nebst den dabei zu befolgenden Regeln vorgeschrieben wäre; der Sinn sei vielmehr: „nicht um der Opfer willen, nicht als ob es mir um die Opfer zu thun gewesen wäre, gab ich ihnen meine Gesetze: die Opfer, die ich ihnen vorschrieb, sollten nur für sie eine angemessene Übung im Gehorsam gegen meinen Willen sein, denn Gehorsam gegen meinen Willen zu befördern, war die Hauptabsicht, warum ich ihnen Gesetze gab." Darauf replizierte dann de Wette (Beitr. I, S. 106) (1806): „Wie das in unserer Stelle liege, kann ich nicht sehen," übersetzte: „aber euern Vätern, als ich sie aus Ägypten führte, habe ich nichts gesagt und geboten von Opfern und Brandopfern, sondern das habe ich ihnen geboten: höret meine Stimme, so will ich euer Gott sein u. s. w., und erklärte dazu: „Hier mag man sich nun drehen und wenden, wie man will: es ist klar und deutlich, daß der Prophet die sinaitische Echtheit des Levitikus und anderer ähnlicher Gesetze nicht anerkannte. Denn wie weit ihn auch der Geist des Widerspruchs treiben konnte, so durfte er doch der guten Sache wegen nicht so sprechen, wenn man ein Gesetzbuch Moses kannte und verehrte: alle die Überlegungen und Einschränkungen, mit welchen der scharfsinnige Widerleger Otmars (d. h. Eckermann) den wahren Sinn der Stelle zu umgehen sucht, konnte der

[1]) Nach der herkömmlichen Übersetzung, doch siehe gleich nachher.

Prophet gewiß auch ausdrücken, wenn er wollte; aber er wollte mehr sagen: er wollte diese Aufsätze der Priester ganz verwerfen" (l. c. S. 185).

Diese Auslegung, die Otmar begründet, de Wette approbiert hat, ist dann in den Kreisen der Graffschen Schule die herrschende geblieben und wird als die einzig richtige angesehen.

Trotzdem kann ich mich ihr nicht anschließen. Schon Smend (Mos. ap. Proph. S. 110) hat die Ansicht Eckermanns wieder erneuert und gezeigt, daß al debar und al dibre[1]) kausale Bedeutung haben, also die Übersetzung durch „in betreff", „hinsichtlich" nicht korrekt ist. Dann sagt aber Jeremia 7, 22 nur, „Jehovam minime ut hostias sibi immolarent sed ut obedirent, ad Israelitas locutum esse iisque praecepisse." Die Opferforderung und Opferdarbringung war also nicht der Endzweck Jahves, als Moses in seinem Auftrage die Opferbestimmungen gab, sondern der sittliche Gehorsam. Auch die Graffsche Schule wird einräumen müssen, daß das ganze Opfer-, Ritual- und Cerimonialwesen doch kein kardinaler Punkt, sondern ein peripherischer Bestandteil auch des Alten Bundes in der göttlichen Leitung war, denn wäre es anders, hätte Gott ihr Aufhören nicht zugelassen. Daß aber eben die Opfer nur als äußerliches Wesen keine bleibende Bedeutung hatten, hatte Jeremias erkannt und spricht es 7, 21 ff. und an andern Stellen seines Buches aus. Gewiß ragt er damit über den Alten Bund schon hinaus, aber er redet ja auch schon vom Neuen Bunde und ist der Prophet, der besonders auf ihn hinzeigt und die Bahn weist, auf der die exilischen Propheten dann weiter gehen (Jes. 40 ff. u. s. w.). Der Vorschlag Bredenkamps (l. c. S. 110), nach Deut. 4, 21 al debari oder al debarai zu lesen, ist sachlich wie sprachlich möglich, giebt aber im übrigen den gleichen Sinn: ich habe nicht geboten euren Vätern meinetwegen, d. h. in meinem Interesse Brand- und Schlachtopfer u. s. w.; aber auch wenn man die masorethische Punktation nicht ändert, bleibt der Sinn derselbe. Nicht um ihn selbst hat es sich für Jahve bei der Kultusgesetzgebung gehandelt, so daß die äußere Opfergabe ihn befriedigte: darum sagt der Prophet ironisch: „füget euren Schlachtopfern Brandopfer hinzu!" (7, 21), damit erreicht ihr nichts, denn auf die Menge der Opfer sieht Jahve nicht. Das war nicht der Sinn meiner Verordnungen in Bezug auf die Opfer in der Zeit, als ich eure Väter aus Ägypten führte, — sagt Jahve, — nicht um meinetwillen befahl ich euch Brandopfer und Schlachtopfer (7, 22), sondern das gebot ich ihnen: Gehorchet meiner Stimme und wandelt ganz in dem Wege, den ich euch gebiete (7, 23). Daß so die Verse 7, 21—23 im richtigen Verhältnisse zu einander stehen, wird man einräumen dürfen; daß dieser Sinn den Anschauungen Jeremias entspreche, wird man nicht leugnen können. Wie sollte auch Jeremia die Authentie der auch in B, J und JE vorliegenden, ihm sicher bekannten Opfergebote verleugnen wollen und können, da er selbst auch im Neuen Bunde, auf den er hinweist, Opfer vorsieht. Hat die Stelle 7, 21 ff. nicht den angegebenen Sinn, dann steht Jeremia nicht nur mit B, J und JE, sondern mit seinen eigenen Anschauungen

[1]) Die Stellen, an denen es vorkommt, bei Marti, Jahrbb. f. protest. Theol. 1880, S. 311 f.

im Widerspruch, und das anzunehmen, erscheint undenkbar. Die Stelle 7, 21—23 würde allein dem ganzen übrigen Buche widersprechen, und das würde nicht nur eine Inkonsequenz, sondern ein Widerspruch des Jeremia mit sich selbst sein. Daß die von uns und andern vertretene Auslegung von Jer. 7, 21—23 nicht das Ergebnis moderner andersartiger Anschauung ist, sondern dem israelitischen Bewußtsein entspricht, das bezeugt Ps. 50. „Nicht deiner Opfer wegen will ich dich rügen," spricht Jahve da, „sind doch deine Brandopfer immer vor mir, ich nehme nicht aus deinem Hause den Farren, aus deinen Händen die Böcke, denn mein ist alles Wild des Waldes und die Tiere auf den Bergen der Tausende" (V. 8—10), und mit der Frage V. 13: „Eß' ich denn das Fleisch von Stieren, und trink ich das Blut von Böcken?" ausdrückt, daß er die Opfer nicht um seinetwillen geboten hat, dem Frevler aber zuruft: Was hast du meine Satzungen aufzuzählen, und nimmst meinen Bund in deinen Mund, da du doch die Zucht hassest und meine Worte hinter dich wirfst" (V. 16. 17). Hier ist ganz klar ausgesprochen, daß die Kultusgesetzgebung nicht der Endzweck Jahves ist, sondern daß er durch sie erreichen wollte, daß das Volk seinen Geboten gehorcht, und sie zum sittlichen Gehorsam erziehen wollte. Die gleiche Anschauung sprechen aus Ps. 40, 7; 1. Sam. 15, 22; Ps. 51, 18.

Also nicht die mosaische Opfergesetzgebung an sich verwirft Jeremia, sondern nur ihre Veräußerlichung, und fordert wie seine Vorgänger eine Gesinnung, die innerlich dem äußeren Opfer entspricht, und ihre Bezeugung in Wandel und Leben. Wenn nun Wellhausen (l. c.) bemerkt: „Genug, daß Jeremia jedenfalls die mosaische Gesetzgebung, wie sie im Priestercodex enthalten ist, nicht kennt. Geflissentlich ignoriert hat er sie nicht, denn von Haß gegen den Kultus war er fern; als Priester und Prophet, der beständig im Tempel zu Jerusalem sich aufhielt, hätte er sie aber kennen müssen, wenn sie vorhanden oder gar kodifiziert war; es wird schwer sein, daran vorbeizukommen," so spricht das nicht gegen die Opfergebote in B, J und JE und D, sondern doch höchstens nur gegen die vorjeremianische Abfassung von P, die Dillmann, Kittel, Oettli u. a. annehmen. Sehr richtig bemerkt endlich Bredenkamp (l. c. S. 112), daß, wenn Jeremia den Opferdienst als mosaische Institution verworfen hätte, seine Gegner ihm das sicher vorgeworfen hätten, aber in ihren Anklagen findet sich nichts davon, sondern sie machen ihm nur seine Drohung, daß Tempel und Stadt zerstört werden sollen, zum Vorwurf.

Warum fühlt sich denn überhaupt der Prophet zu dieser geschichtlichen Reminiscenz in 7, 21—23 bewogen? Das zeigen die unmittelbar folgenden Verse 7, 24—28. Nicht um den Kultus handelt es sich für Jeremia, also auch entfernt nicht um ein Urteil, ob er mosaischen Ursprungs sei oder nicht. Der Grund ist ein ganz anderer; die Väter gehorchten damals (zu Moses Zeit) nicht (7, 24), sie haben nie gehört, soviel Propheten ich ihnen auch sandte (7, 25. 26), sie werden auch dich nicht hören (7, 27). Der Ungehorsam des Volkes ist es also, der den Propheten auf die Erinnerung an jene alte Zeit bringt, er weiß sein Schicksal voraus: sie werden nicht auf ihn hören, wie sie auf Jahve selbst nicht, wie sie nicht auf seine

Knechte, die Propheten, gehört haben; darum fällt er das harte aber berechtigte Urteil über das Volk seiner Zeit: „dies ist das Volk, das nicht der Stimme Jahves, seines Gottes, gehorcht und keine Zucht annimmt; verschwunden ist die Wahrheit und vertilgt aus ihrem Munde“ (7, 28). Statt Jahve Gehorsam zu leisten, trieb dieses Volk vielmehr Götzendienst, der sogar das Haus Jahves befleckte (7, 30), darum das Gericht (7, 32 ff.).

Sie haben sich von Jahve dauernd abgewendet (8, 5); sie halten fest an ihrem Truge; sie *wollen nicht* umkehren (8, 6); keiner läßt sich seiner Bosheit gereuen, was nützt es da zu sagen: „Weise sind wir, und das Gesetz Jahves kennen wir“ (8, 8)? Was hilft die *Gesetzeskenntnis* ohne die *Gesetzesbefolgung*? „Fürwahr zur Lüge macht es der Lügengriffel der Schreiber.“ Mit Recht hat Graf in der Thora, mit der die Weisen prahlen, die *mündliche Unterweisung* und in dem Lügengriffel den Griffel *falscher* Propheten gefunden; denn gleich der folgende Vers sagt: „Es werden zu schanden die Weisen, bestürzt und verstockt; siehe, das *Wort Jahves* haben sie verworfen, und *welche Weisheit haben sie*?“ (8, 9).

Daß aber andrerseits Jeremia *das mosaische Gesetz kennt und nicht verwirft*, zeigt 9, 11 ff.: „Weshalb geht das Land zu Grunde? . . . Jahve sprach: weil sie mein Gesetz verlassen, das ich ihnen vorgelegt, und nicht meiner Stimme gehorcht und nicht darin gewandelt, sondern sie gingen dem *Starrsinn* ihres Herzens und den Baalen nach, wie ihre Väter sie es gelehrt haben.“ Und wieder wird die Gerichtsandrohung 9, 14—22 damit begründet, daß das ganze Haus Israel unbeschnittenen Herzens ist (9, 25), und wieder betont Jeremia, daß der einzige Ruhm darin besteht, „einzusehen, und mich zu erkennen, daß ich Jahve bin, der Gnade, Recht und Gerechtigkeit übet im Lande, denn an solchen habe ich Lust, spricht Jahve“ (9, 23).

„Mit dem Scheine des Rechts,“ sagt auch v. Lengerke (Kenaan, S. 555 f.) „hat man aus dieser Äußerung (Jer. 7, 21—23) folgern wollen, sie zeuge gegen den mosaischen Ursprung des Opfergesetzes und des ganzen damit zusammenhängenden Ceremonial- und Kultusgesetzes überhaupt, indem (der Prophet) nur das Sittengesetz, den Inhalt des Dekalogs vielleicht allein als mosaisch ansehe. *Allein in dieser Folgerung liegt ein Fehlschluß.* Der Nachdruck ist in jener Stelle auf „ich befahl ihnen“ und „ich befahl“ zu legen. Sie besagt also, daß im Gesetze nicht eigentlich solche Opfer *verlangt* wurden (V. 21), sondern andere unentbehrliche Dienste Gottes, welcher jeder einzelne zu jeder Zeit zu leisten hat, und welche zugleich die ewigen Verheißungen des Segens tragen. Die wenigen Fälle nämlich, wo das Gesetz nicht von der *Entrichtung freiwilliger* Opfer, sondern von *notwendigen* Opfern eines einzelnen spricht, kommen bei Jeremia, wo von freiwilligen, glänzenden Opfern die Rede ist, gar nicht in Betracht. Die beste Erklärung der Worte des Jeremias giebt der Ausspruch Hoseas 6, 6: „Frömmigkeit lieb ich und nicht Opfer“ und dabei erinnern wir uns an die Stellung, welche Jeremia zu dem Alten Bunde einnahm. Er stellt ebensowenig die mosaische Gesetzgebung selbst in Abrede als der dem jeremianischen Zeitalter angehörende Dichter von Ps. 50, welcher V. 5 das Volk den feierlichen Bund unter Opfern schließen läßt gleich dem Ergänzer im Penta-

teuch. Unerklärlich wäre es auch, wie derselbe Jeremia (34, 13. 14) das Sabbathsjahrgesetz als ein dem Mose gegebenes Gesetz hätte bezeichnen können, wenn er im allgemeinen den mosaischen Ursprung aller Opfergesetze abgeleugnet hätte, da die mosaischen Feste ohne Opfer nicht gedacht werden können, das Gesetz über das Sabbathsjahr aber, da dieses nur ein Ring in der Kette des mosaischen Festcyklus ist, die übrigen Feste und somit auch Opfer, wenigstens dem Gesetze nach, voraussetzt."

Daß sich nun 11, 1—11 auf das 621 proklamierte Urdeuteronomium beziehe, wie Oehler, Marti, Klostermann annehmen, ist nicht zu erweisen; „die Worte dieses Bundes" (11, 2, 3) bezieht Jeremia auf diejenigen, welche den Vätern geboten wurden, als sie aus Ägypten geführt wurden und die Verheißung empfingen, daß sie das Land, fließend von Honig und Milch, empfangen würden (11, 4. 5). Eher ließe sich 11, 11 auf D beziehen: „Und Jahve sprach zu mir: Rufe alle diese Worte aus in den Städten von Juda und in den Straßen von Jerusalem und sprich: Höret die Worte dieses Bundes und thut sie!" aber 11, 7 ff. geht doch schon wieder auf die Zeit der Herausführung aus Ägypten und erinnert an die vielen Mahnungen Jahves, den Bund zu halten; da sie das nun nicht gethan, sondern im Starrsinn ihres Herzens gewandelt sind, so sollen sich alle Worte dieses Bundes (11, 2, 3) an ihnen erfüllen, den Jahve geboten hat, zu halten, und die sie nicht gehalten 11, 8. Israel und Juda haben eben den Bund gebrochen, den Jahve mit ihren Vätern geschlossen hat, 11, 10.

Daß Jeremia den bestehenden Kultus voraussetzt, auch ohne gegen ihn an sich zu polemisieren, zeigt 14, 11 ff.: „Und Jahve sprach zu mir: Bitte nicht für dieses Volk zu seinem Besten. Wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihr Flehen, und wenn sie Brandopfer und Speisopfer bringen, so hab ich keinen Gefallen daran." Die Opfer an sich würden Jahve also angenehm sein, aber weil die, die sie darbringen, sie nur äußerlich und ohne die rechte innere Beteiligung darbringen, so wird ihre Bosheit gestraft, und daran kann auch der Opferdienst nichts ändern 14, 13 ff., da auch Prophet und Priester keinen Rat wissen 14, 18. Als nun Jeremia Jahve bittet, um seines Namens willen den Bund mit seinem Volke nicht zu brechen 14, 21, da wird ihm zur Antwort: „Wenn auch Mose und Samuel vor mich träten, so würde mein Herz sich nicht neigen zu diesem Volke 15, 1, denn Jerusalem hat mich verlassen und ist zurückgewichen, und so strecke ich meine Hand wider dich und verderbe dich; ich bin müde des Erbarmens" 15, 6. Wenn aber der Prophet mit dem Gerichte droht, und sie sagen: „Weshalb redet Jahve wider uns all dies große Übel, und was ist unser Vergehen und was unsere Sünde, die wir gesündigt haben gegen Jahve, unsern Gott?", so soll er sprechen: „Darum, daß eure Väter mich verlassen und anderen Göttern nachgewandelt und ihnen gedient und sie angebetet und mich verlassen und mein Gesetz nicht beobachtet haben. Auch hieraus folgt, daß Jeremia eine mosaische Thora gekannt und als rechtsverbindlich anerkannt hat, und da ihnen der Vorwurf gemacht wird, daß sie Götzendienst getrieben, wozu doch auch Opferdienst gehörte, so folgt, daß auch dieses Gesetz Jahves, das ihnen Moses nach seinem Willen gab, Opferbestimmungen enthalten hat, aber auch das, daß aus der

Nichtbefolgung des Gesetzes nicht auf sein Nichtvorhandensein geschlossen werden darf, dieses Argument also zu Unrecht, wie wir schon wiederholt gezeigt haben, von der negativen Kritik vorgebracht wird. Sie hatten das Gesetz, 26, 4; sie befolgten es aber nicht, und als Jeremia ihnen sagt, daß der Tempel zerstört und Jerusalem allen Völkern der Erde zum Fluch gemacht werden wird, 26, 6, weil sie dem Starrsinn ihres Herzens gefolgt sind, da greifen ihn die Priester im Tempel, das ganze Volk nimmt gegen ihn Partei 26, 7 ff. und schreit: „Todesstrafe gebührt diesem Mann, denn er hat wider diese Stadt geweissagt" 26, 11. Die Obersten aber nehmen ihn gegen die Priester und Propheten in Schutz und erinnern daran, daß Hiskia den Propheten Micha auch nicht töten ließ, der die gleiche Drohweissagung gegen Jerusalem richtete, wie daß Jojakim den Uria zu Unrecht tötete (26, 16—24).

In der berühmten Stelle 31, 31 ff.: „Siehe, es kommen Tage, spricht Jahve, da ich mit dem Hause Israels und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließe, nicht wie den Bund, den ich geschlossen mit ihren Vätern zur Zeit, da ich ihre Hand ergriff, sie auszuführen aus dem Lande Ägypten, welche meinen Bund brachen, ich aber ihr Herr war, spricht Jahve; sondern dies ist der Bund, den ich schließen will mit dem Hause Israels nach selbigen Tagen, spricht Jahve: ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und in ihr Herz schreib' ich es, und ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein, und sie werden nicht mehr seinen Nächsten und einer seinen Bruder lehren: Lernet Jahve kennen, denn alle werden mich kennen, sowohl Kleine als Große, spricht Jahve, denn ich werde ihre Vergehung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken," setzt Jeremia den Neuen Bund dem Alten entgegen und kann mit dem Alten nur den mosaischen wegen der Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten meinen, giebt aber auch zugleich an, worin der Neue Bund sich vom Alten unterscheiden soll: das Gesetz war im Alten und wird im Neuen Bunde sein; im Alten Bunde haben sie es äußerlich gefaßt und sich mit seiner rein äußerlichen Befolgung in den Dingen des Gottesdienstes und des Lebens abgemüht: im Neuen Bunde sollen sie es innerlich erfassen und in ihr Herz aufnehmen, dann wird die allgemeine Erkenntnis Jahves die Folge sein und dann auch die Vergebung der Sünden eintreten, die ihre Opfer nicht bewirken konnten. Damit ist der Kultus an sich nicht verworfen, wohl aber die Hauptsache betont, ohne die er wertlos ist, die Frömmigkeit des Herzens, die ihm erst seinen Wert verleiht (32, 38—42); und auch in der Zukunft, wenn ein Davidssproß auf dem Throne Israels sitzen wird (33, 15), wird der Kultus geübt werden, denn „den Priestern und Leviten soll es nie fehlen, spricht Jahve, an einem Manne vor mir, der da Brandopfer opfert und Speisopfer anzündet und Schlachtopfer verrichtet alle Tage" 33, 18. Es ist also dem Jeremia weder in den Sinn gekommen, dem Moses eine kultische Gesetzgebung abzusprechen, noch gegen den Kultus an sich zu polemisieren,

noch ihn zu antiquieren, der Kultus mit den Opfern und dem Opferpersonal wird bestehen auch im Neuen Bunde (33, 21).

Der Psalterbeweis wird ja nach dem heutigen Stande der Psalterfrage immer für die vorexilische Zeit zweifelhaft sein, aber ganz so hoffnungslos steht die Sache nicht, daß es überhaupt keine vorexilischen Lieder in ihm giebt. Auch Vatke hat z. B. (Bibl. Theol. S. 463 f.) eine Reihe von Psalmen (2, 7, 8, 15, 16, 18, 20, 21, 24, 26—28, 47, 48, 59—61 u. a.) in das siebente und achte Jahrhundert mit dem Bemerken versetzt, daß einzelne auch noch etwas älter sein könnten und eine andere Reihe von Liedern (3—6, 11—13, 17, 22, 23, 25, 30, 31, 40, 55 u. a.) wenigstens für vorexilisch erklärt, und ich möchte mit Bäthgen (Komm. zu d. Psalmen² S. XXI—XXIII) wenigstens 18, 3, 4, 20, 21, 61, 63, 33, 45, 72, 28, 15, 12, 8, 1, 46, 48, 76, 14, 42, 43, 61, 5—7, 9—11, 19ª, 24ᵇ, 26, 29, 30, 50, 81, 87 für vorexilisch, 13, 17, 32, 34, 36, 52, 54, 55, 60 für teilweise vorexilisch halten, und die erstere Gruppe in Bezug auf den Kultus und die Feste in der Zeit von 621—586 befragen. Es kommen da in Betracht 18, 7 (vgl. 11, 4); 3, 5; 4, 6; 20, 3. 4; 61, 5; 63, 3, 12, 33, 1—3, 12 (vgl. Ps. 144, 15ᵇ), Ps. 28, 2; 15, 1; 46, 5. 6; 48, 2, 9. 10; 76, 2; 14, 7; 42, 5; 43, 3. 4; 5, 8; 9, 12, vgl. 18, 16; 24, 7—10; 26, 6, 7, 8, 12; 50, 2, 5, 8—10, 13, 16. 17, vgl. Jer. 7, 21—23; 81, 4; 87 fin. Diese Stellen bezeugen jedenfalls, daß der Tempelkultus bestand und die Feste gefeiert wurden.

Gerade mit Rücksicht auf die Psalmen hat übrigens Delitzsch (Herzog, REP. XII², S. 326 f.) darauf hingewiesen, daß sie „in betreff der Versöhnung als auch der Erlösung im Bewußtsein der betenden neutestamentlichen Gemeinde eine durch die Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose erleiden, deren Einwirkung die Exegese ihrer nächsten Aufgabe nach von sich fern zu halten hat, um nicht in den alten Fehler ungeschichtlicher Vermischung der neutestamentlichen Ökonomie mit der alttestamentlichen zu verfallen". Die vorliegende Untersuchung hat sich von diesem Fehler hoffentlich fern gehalten. Vgl. oben S. 160 f.

Habakuk 1, 1—2, 8, nach kritischer Ansicht nach 605 verfaßt, enthält keine Angaben, die mit den Festen im Zusammenhange stehen, dagegen sind, obwohl während des Exils entstanden, hier die Klagelieder Jeremiä zum Beweise heranzuziehen. Sie klagen 1, 4: „Die Wege nach Zion trauern, weil niemand zum Feste kommt, alle ihre Thore sind öde, ihre Priester seufzen;" „sie verschmachten in der Stadt, denn vergebens suchen sie sich Speise, daß sie sich erquicken 1, 19; die Völker dringen in ihr Heiligtum" 1, 10; Jahve „hat zerstört den Versammlungsort Judas" und „machte vergessen zu Zion Fest- und Ruhetag und verwarf in seines Zornes Grimm König und Priester; der Herr verschmähte seinen Altar, verwarf sein Heiligtum"; „die Feinde" lassen „ihre Stimme erschallen im Hause Jahves wie am Festtage" 2, 6. 7; im Heiligtum werden erwürgt Priester und Prophet 2, 20; wie am Festtag hat Jahve rings umher die Schrecken Jerusalems gerufen 2, 22; der Tempel ist zerstört, „hingeworfen liegen die heiligen Steine an allen Straßenecken" 4, 1.

Aus dem allen sieht man leicht, daß der Verfasser der Klagelieder, der nach kritischer Ansicht jünger ist als Ezechiel, die Zerstörung des Tempels, das Aufhören der Feste und Opfer betrauert, *also ihren Bestand vor der Zerstörung Jerusalems 586 voraussetzt*, und wir dürfen annehmen, daß unter den „Festen", deren Aufhören er beklagt, auch das Passah-Mazzoth-Fest gewesen ist.

39. Zusammenfassung.

1. Die Ansicht, daß das Urdeuteronomium kurz vor 621 und zur Herbeiführung der josianischen Kultusreform eigens geschrieben ist, ist geschichtlich nicht begründet.

2. Die Centralisation des Kultus wird vom Urdeuteronomium neu *eingeschärft*, nicht als ganz neue aufgestellt, da sie schon im Bundesbuche enthalten ist.

3. Die Entstehung und Abfassung des Urdeuteronomiums und die *josianische* Kultusreform stehen nicht in ursächlichem und ursprünglichem Zusammenhang.

4. Dagegen steht das Urdeuteronomium in Verbindung mit der *hiskianischen* Kultusreform, ist unter dem Eindruck der Katastrophe in Israel entstanden, aber durch die Reaktion Manasses zurückgedrängt.

5. Es ist hervorgegangen aus einem Kompromiß zwischen Prophetie und Priesterschaft, bald nach 722 geschrieben, 650 abgeschlossen und hat 621 öffentliche Geltung erlangt.

6. Von einer Unterschiebung durch Hilkia kann nicht die Rede sein, da es keine egoistischen Aspirationen der Priesterschaft verrät.

7. Die konservative Haltung des Urdeuteronomiums im Verhältnis zum Bundesbuch ist auch kritischerseits anerkannt.

8. Sein Charakter ist *prophetisch*, aber es zeigt zugleich, daß seine Urheber Männer der *Praxis* waren.

9. Es *reproduziert* das *mosaische legislative* Erbe in der Weise, wie die veränderten Zeitverhältnisse es erforderten, daher legten seine Verfasser ihm auch den Namen des Moses bei.

10. Das Passah-Mazzoth-Gesetz von D besteht nicht aus zwei Doubletten 16, 1—4 und 16, 5—8, die einander ausschließen, sondern ist unversehrt überliefert.

11. Auch bei D gehören Passah- und Mazzoth-Fest zusammen, und das Ganze heißt entweder Passah- (Deut. 16, 1. 5) oder Mazzoth-Fest (Deut. 16, 16).

12. Auch bei D wird das Passahfest mit dem Auszuge aus Ägypten geschichtlich begründet und dies besonders hervorgehoben (Elendbrot).

13. Während bei JE nur der siebente Tag des Festes vor den andern ausgezeichnet wurde, fügt D den ersten hinzu; es zeigt sich also eine steigernde Entwicklung auf den von B und J gegebenen Grundlagen.

14. D reproduziert die Anordnung der Opfergaben in B und J und erläutert sie dahin, daß jeder nach Vermögen opfern solle, charakterisiert sie also als Privatopfer, die sie von Anfang an waren, sagt aber nicht, daß die Opfer nur aus Erstlingen bestehen sollen.

15. JE hebt die Nachtfeier des Passah hervor, D redet vom Tage des Auszuges, ohne damit JE korrigieren oder abrogieren zu wollen.

16. Wie bei B, J, JE so hat auch bei D das siebentägige Passah-Mazzoth-Fest noch kein festes Tagesdatum, sondern nur das Monatsdatum des Abib. Das erklärt sich aus der Unvollständigkeit der Darstellung bei D, die nur die Kultuseinheit besonders einschärfen soll. Auch kritischerseits wird anerkannt, daß schon damals der 14. Abib als Anfangstermin des Festes galt.

17. Eine Weiterentwicklung liegt darin, daß D (Deut. 16, 2) neben Schafen und Ziegen auch Rinder als Opfermaterial erlaubt. Das wird mit der Formulierng des Gesetzes über die Erstlingsopfer bei D (Deut. 15, 19 f.) zusammenhängen, das auch die Erstlinge von Rind- und Kleinvieh zu opfern gebietet.

18. Der Charakter des Passah-Mazzoth-Festes ist durch D nicht geändert; es ist weder aus einem Freuden- ein Trauerfest noch aus einem agrarischen ein geschichtlich-theokratisches Fest geworden, sondern seine Bedeutung ist dieselbe geblieben, wie sie in B und JE sich zeigt.

19. Die josianische Passahfeier ist als geschichtliche Thatsache anzuerkennen. Die Art ihrer Begehung zeigt nicht nur, daß der Chronist unter dem Einfluß von P geschrieben hat, sondern daß sachlich die Bestimmungen, die P bietet, vorhanden waren, wenn auch P noch nicht als solches existiert haben sollte.

20. Wie die älteren Propheten setzt Jeremia den Bestand des Kultus voraus, protestiert nur gegen seine Art und beklagt den Abfall von Volk und Priestern. Auch seine Gegner haben

ihm nie vorgeworfen, daß er den Kultus als mosaische Institution leugne.

21. Auch die Psalmen dieses Zeitraumes bezeugen, daß von 621—586 der Tempeldienst bestand und die Feste gefeiert wurden. Dasselbe bezeugen die Klagelieder Jeremia.

22. Es ist bei der historisch-mnemonischen Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes stehen zu bleiben und nicht eine „höhere", typische anzunehmen, von der die bisher untersuchten Quellen, B, J, JE und D nichts wissen.

Das Passah-Mazzoth-Fest nach der priesterlichen Schrift. P.

Während bei den bisher behandelten pentateuchischen Quellenschriften wenigstens eine allgemeine Übereinstimmung über das Alter derselben im Verlaufe der darüber gepflogenen Verhandlungen sich ergeben hat, besteht gerade über das Alter der priesterlichen Schrift zwischen Dillmann, dem sich Kittel angeschlossen hat, und der Schule Wellhausens ein scharfer Gegensatz, da Ewald, Dillmann und Kittel sie im vordeuteronomischen und vorexilischen, die Schule Wellhausens dagegen im nachdeuteronomischen und nachexilischen Zeitalter entstanden sein läßt. Während daher über den Umfang von P und seine Abgrenzung gegen JE und D keine erhebliche Meinungsverschiedenheit stattfindet, gehört die Datierung von P zu den brennendsten Fragen der alttestamentlichen Wissenschaft.

In dem Punkte herrscht aber wiederum zwischen Dillmann und der Schule Wellhausens Übereinstimmung, daß innerhalb der priesterlichen Schrift sich einzelne Schriften abheben, die wir mit Holzinger (l. c. S. 332 ff.) als priesterliche Grundschrift Pg, priesterliches Heiligkeitsgesetz Ph und als sekundäre Stücke von P, Ps bezeichnen.[1])

Ohne in eine Erörterung dieser Probleme einzutreten, gehe ich unter Verweisung auf das ausführliche Referat von Holzinger in s. Einl. in den Hexateuch, gleich zur Sache selbst über, indem ich die Quellen in der Reihenfolge Ph, Pg, Ps betrachte.

40. Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von P.

(Allgemeine Übersicht des Textes.)

So sehr auch Dillmann und die Schule Wellhausens über die Abfassungszeit von P im Dissensus sind, über die Zuweisung der einzelnen pentateuchischen vom Passah-Mazzoth-Feste handelnden Stellen zu P besteht voller Konsensus. Dillmann, Wellhausen, Kuenen, Cornill, Budde, Strack, Kittel, Müller u. v. a. rechnen übereinstimmend zu P Exod. 12, 1—13; 14—20, 28, 43—51; 13, 1. 2; Lev. 23; Num. 9, 1—14; Kap. 28. 29. Welche

[1]) Pg nennt Wellhausen Q (Vierbundesbuch), eine Bezeichnung, die besonders Dillmann für sachlich ganz unrichtig hält, Kuenen und Cornill P^2, Dillmann A. Ph nennt Dillmann S (Sinaigesetz), Kuenen und Cornill P^1, Klostermann H (Heiligkeitsgesetz), eine Bezeichnung, die von allen Seiten als sehr treffend anerkannt ist, Ps nennt Kuenen P^3 und P^4, Cornill Px.

Stücke diese und andere Forscher im einzelnen Ph, Pg und Ps zuweisen, zeigt die nachstehende Tabelle; die einzelnen abweichenden Ansichten über die Herkunft, das Alter der einzelnen Quellenstücke werden bei der speciellen Besprechung derselben zu erörtern und zu würdigen sein. Ebenso sind auch die älteren Quellenscheidungen innerhalb Exod. 12 und 13 nicht in diese Tabelle aufgenommen, sondern werden später angegeben werden, da sie nur noch größtenteils für die Geschichte der Pentateuchkritik Wert besitzen.

Tabelle der litterarischen Schriften innerhalb P.

	Dillmann	Wellhausen	Kuenen	Jülicher	Cornill	Driver	Budde	Strack	König	Wurster	Reuß
Exod. 12, V. 1—14	Pg	Pg	Pg	Pg	Pg	Pg	P	P	P		
V. 12—14	Pg	Pg	Pg	Pg	Pg	mit Ph verwandte alte	P	P	P		
V. 15—20	Pg	Pg	Pg	Ps	Ps	Thoroth	P	P	P		
V. 28	Pg	Pg	Pg	Pg	Pg		P	P	P		
V. 43—50	Pg	Pg	Pg	Pg	Ps		P	P	P		
12, 51—13, 2	Pg	Pg	Pg	Pg	Pg		P	P	P		
Lev. 23, 4—8	Pg	Ph, Ps überarbeit.	Pg		Ps			Ph	P		Ph
Num. 9, 1—14	Pg	Pg gleichwertig aber nicht urspr.	Ps		Ps			P	P	Pg	
Kap. 28. 29	Ps	Ps	Ps		Ps			P	P	Ps	

Wie die Tabelle zeigt, wollen nur Reuß und Strack Lev. 23, 4—8 sicher Ph zuweisen, während diese Stelle zwar nach Wellhausen dazu gehört hat, aber überarbeitet ist. Dillmann, Kuenen rechnen sie zu Pg, Cornill sogar zu Ps. Da nun aber andrerseits George früher und Müller neuerdings der ganzen Stelle Lev. 23, 4—14 eine besondere Bedeutung beilegen und sie für ein altes Gesetz halten, auch noch andere Momente, die bei der genaueren Besprechung von Lev. 23, 4 ff. zu erörtern sind, in Betracht kommen, so wollen wir mit ihr beginnen und sie Ph zurechnen.

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen des priesterlichen Heiligkeitsgesetzes. Ph.

41. Der Text. Lev. 23, 4—8 (9—14).

Lev. 23, 4. [1]) Das sind die Festzeiten Jahves, heilige Festversammlungen, welche ihr ausrufen sollt zu ihrer bestimmten Zeit [2]) 5. im ersten Monat

[1]) Nach Dillmann (II, S. 631) rührt 23, 4 als Überschrift von Rp her.
[2]) „Wie sie durch den Mondlauf bestimmt ist" Dillmann (II, S. 639).

am vierzehnten[1]) des Monats zwischen den beiden Abenden[2]) ist Passah für Jahve 6. und am fünfzehnten Tage dieses Monats ist das Fest der Mazzoth für Jahve;[3]) 7. am ersten[4]) Tage soll euch heilige Festversammlung sein; keinerlei Arbeitsgeschäft[5]) sollt ihr thun, 8. und ihr sollt ein Feueropfer[6]) dem Jahve darbringen[7]) sieben Tage (lang); am siebenten Tage ist Festversammlung, keinerlei Arbeitsgeschäft sollt ihr thun.

42. Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Ph und ihr Verhältnis zu denen in B, J, JE, D, Pg und Ps.

Wie B, J und D kennt und nennt Ph (Lev. 23) die drei großen Jahresfeste, und Lev. 23, 2. 4 zeigt, daß Lev. 23 den Festkalender zu geben beabsichtigt, so daß dieses Kapitel eine wohlgeordnete systematische Zusammenstellung der heiligen Festzeiten ist (vgl. Lev. 23, 1. 9. 23. 26. 33). Auch „im Detail der Anordnung macht sich eine geradezu peinliche Sorgfalt bemerkbar. Der Gesetzgeber trifft zunächst die Bestimmung des Festmonats, dann des Tages, dann der Tageszeit und womöglich der Stunde“ (Müller, Pesach-Mazzoth-Fest, S. 50 f.).

Im einzelnen finden sich aber bei Ph Abweichungen von den andern Passah-Mazzoth-Gesetzen, die für die Entwicklungs-

---

[1]) Die Angabe des Tages findet sich bei B, J, JE und D nicht; aber Müller meint, daß sie älter sein muß als D (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 49), da „es mit der Centralisation des Opferdienstes notwendigerweise auch zu festen Terminen gekommen ist“. Bei B heißt es schon Exod. 23, 15 „zur bestimmten Zeit des Ährenmonats“, wo nach Strack (zu d. St.) der Ausdruck moëd auch schon indirekt den Tag bestimmen soll.

[2]) Unleugbar und auch als solche allgemein anerkannte sehr altertümliche Bezeichnung, die nur bei P vorkommt, Exod. 12, 6; 16, 12; 29, 41; 30, 8, Num. 9, 3; 5, 11; 28, 4; und Exod. 16, 13; Deut. 16, 4. 6; Jos. 5, 10 durch geläufigere Wendung ersetzt wird. Wie das gleichfalls altertümliche zochoraim „der höchste Sonnenstand“ Vor- und Nachmittag scheidet, so „der Sonnenuntergang“ die beiden Abendzeiten (Ewald, Altert. 449). ben bezeichnet aber nicht „die punktuelle Mitte“ zwischen den beiden Abendzeiten (Pitzig), „sondern den ganzen zwischen ihren äußersten Grenzen liegenden Zeitraum.“ Die Karaiten, Samaritaner, Ibn Esra und nach ihnen Rosenmüller, Knobel, Kurtz, Keil erklären es als die Zeit vom Sonnenuntergang bis zum Dunkelwerden, die Pharisäer und Rabbaniten als die Zeit, wo sich die Sonne zum Untergange neigt (3 Uhr nachmittags bis zum Dunkelwerden). Nach Ewald (Altert.[3] S. 473) ist der wahrscheinlichste Sinn der, daß das Opfertier in den drei letzten Stunden vor und in den ersten drei Stunden nach dem Sonnenuntergange geschlachtet und verzehrt werden soll. Das Buch der Jubiläen bestimmt Kap. 49, daß das Passah vom letzten Drittel des Tages an bis zum dritten Drittel der Nacht gehalten, aber in jenem letzten Drittel des Tages geschlachtet werden soll, vgl. Jahn, Bibl. Arch. I, S. 538 (1817).

[3]) Nach der Behauptung der Kritik faßt D zuerst Passah und Mazzoth als einheitliches Fest zusammen, Ph thut es hier auch, aber doch so, daß es erkennen läßt, daß es zwei Feste sind, die aber unmittelbar zusammengehören, weil auf demselben geschichtlichen Ereignisse beruhend.

[4]) Der erste und siebente Tag (Lev. 23, 8) werden also durch Festversammlung ausgezeichnet; bei J und D ist es nur der siebente; „daß auch der erste ein Haupttag war, versteht sich freilich (nach Dillmann II, S. 636) von selbst.“

[5]) Der Ausdruck in diesem Sinne nur bei P und nur bei den drei großen Festen und dem siebenten Neumond. Lev. 23, 7 ff.; 21, 25, 35 f.; Num. 28, 18, 25 f. 29, 1, 12, 35 und von der Feldarbeit. Sabbath und Versöhnungstag sind durch Verbot jeder melaacha ausgezeichnet, die Geschäftslosigkeit also noch ausgedehnter. Arbeitsruhe wird auch im Lev. 23, 8, bei D (Deut. 16, 8) für den siebenten Tag geboten.

[6]) Die Beschreibung derselben Num. Kap. 28 f.; diese Verordnung findet sich nicht bei B, J, E und D, denn die Opfer, von denen Deut. 16, 16, vgl. 10 redet, sind Privatopfer, während es sich hier um Gemeindeopfer oder nach Dillmann um die priesterlichen Festopfer handelt.

[7]) wörtl. nähern.

geschichte des Passah-Mazzoth-Festes von Wichtigkeit sind, und deren Beurteilung von der Frage zunächst abhängig ist, ob diese Bestimmungen in Lev. 23 überhaupt das ursprüngliche unverkürzte Passah-Mazzoth-Gesetz des Heiligkeitsgesetzes darstellen, oder, sei es mit Rücksicht auf Exod. 12 und 13 P bei der Zusammenarbeitung von Ph, Pg und Ps zu P, sei es mit Rücksicht auf Exod. 12 und 13, 23, 34, Deut. 16, Num. 28, 29 bei der Zusammensetzung von B, J, JE, D und P zum Pentateuch redaktionelle Kürzungen erfahren haben. Auf den letzten Fall wird nicht einzugehen sein, da man doch anzunehmen haben wird, daß P zuerst aus Ph, Pg (Ps) zusammengesetzt sein wird, um dann als selbständige Schrift mit den beiden andern JE und D oder JED zum Pentateuch oder Hexateuch zusammengefaßt zu werden.

Somit wird es sich denn nur darum handeln, ob Ph Lev. 23, 4—8 bei der Ineinanderarbeitung von Ph, Pg und Ps zu P redaktionelle Kürzungen erlitten hat.

Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb und dadurch erschwert, daß Lev. 23, 4—8 erstens nicht ganz sicher zu Ph gerechnet werden kann, zweitens weil Rp, als er aus Pg + Ph seine Arbeit zusammensetzte, in dem Falle, daß Ph ein ausführlicheres mit der historischen Begründung ausgestattetes Passah-Mazzoth-Gesetz enthielt, es hier in Lev. 23 kürzte, weil er es an früherer Stelle (jetzt Exod. 12, 1—20) aus Pg aufgenommen hatte. Daraus würde sich dann wenigstens die Inkongruenz der Festgesetze in Lev. 23 erklären, wo auf das Passah-Mazzoth-Fest Lev. 23, 4—8, das Wochenfest Lev. 23, 9—22, das Hüttenfest Lev. 23, 33—44 entfallen, die Bestimmungen über die beiden letzteren Feste also viel ausführlicher dargestellt worden sind. Daher nimmt denn auch Dillmann (II, S. 639) an, daß hier in Lev. 23 nur die hierher gehörigen nötigsten Bestimmungen gegeben sind, da das ausführliche Gesetz schon in Exod. 12 P vorgetragen sei. Zu Ps, wie Cornill meint, kann unsere Stelle wohl kaum gerechnet werden, da dazu der Umstand, daß in ihr Lev. 23, 8 das Feueropfer erwähnt wird, das in Num. 28, 17—25, einer jetzt allgemein von der Kritik für jung gehaltenen Stelle näher beschrieben wird, doch nicht ausreicht.

Wenn nun aber auch, wie Wellhausen urteilt, eine Überarbeitung von Lev. 23, 1—8 im Sinne von Ps stattgefunden

hätte, so ist es doch immer das wahrscheinlichste, daß das Heiligkeitsgesetz auch *Festgesetze* enthalten hat, wie ja auch Cornill eine Reihe von Versen in Lev. 23 an Ph weist, und dann kann ein Passah-Mazzoth-Festgesetz nicht gefehlt und nur *hier* im Festkatalog von Lev. 23 seine Stelle gehabt haben. Andrerseits wird freilich auch Pg nicht ohne eine Festgesetzgebung gewesen sein, und so könnte denn auch Lev. 23, 4—8 zu ihr gehört haben. Dieser Fall würde an Wahrscheinlichkeit *gewinnen*, wenn auch die andern Festgesetze in Lev. 23 zu Pg gehörten. Und in der That rechnen denn auch Dillmann und Kuenen erhebliche Teile von Lev. 23 zu Pg, während Reuß, Wellhausen und Cornill dies Kapitel nur zwischen Ph und Ps verteilen. Dieser Fall *verliert* aber doch wieder an Wahrscheinlichkeit, wenn die historisch legislative Darstellung in Exod. 12, 1—20 zu Pg gehörte und andrerseits in Lev. 17—26, wie doch fast allgemein angenommen wird, ein großes zusammenhängendes Stück von Ph erhalten ist. Erwägt man das, so wird doch das wahrscheinlichste sein, daß Rp bei seiner Herstellung von P aus Pg + Ph die historisch-legislative Darstellung in Pg fand und dort auch beließ, da sie dort in der Erzählung des Auszuges aus Ägypten an ihrem natürlichsten Platze war und ebenso die Relation des Passah-Mazzoth-Gesetzes in Lev. 23, die er in Ph fand, stehen ließ. Hatte nun Ph auch noch eine *historische* Begründung des Passah-Mazzoth-Festes, so ließ er sie hier fort, da er vorhin die aus Pg schon aufgenommen hatte, und behielt dagegen die historische Motivierung des Hüttenfestes in Lev. 23, 43. 44 bei, weil er sie vorher noch nicht gegeben hatte, da sich ihm kein Anlaß dazu geboten hatte. Hatte Ph keine historische Begründung des Passah-Mazzoth-Festes, was wahrscheinlich ist, da diejenige des Hüttenfestes Lev. 23, 43. 44 aus Pg stammen kann, so ließ er Lev. 23, 4—8 unverkürzt aus Ph stehen, und wir würden dann auf alle Fälle in Lev. 23, 4—8 einen Rest von Ph zu sehen haben (Dillmann II, S. 630 f.).

Wenn nun also Lev. 23, 4—8 zu Ph gehörte, so haben wir zu konstatieren, welche Bestimmungen Ph für das Passah-Mazzoth-Fest gab, und zu untersuchen, in welchem Verhältnis dieselben zu denen in B, JE, J und D (wie Pg und Ps) stehen.

Da enthält nun zunächst die *Überschrift* des Festkatalogs in Lev. 23 die Angabe, daß die Festzeiten Jahves aufgeführt

werden sollen, die „zu ihrer bestimmten Zeit" zu feiern sind. Nach Dillmann (II, S. 639) soll die „bestimmte Zeit" mit Berufung auf Gen. 1, 14 ff.; Ps. 104, 19; Sir. 43, 7 durch den Mondlauf fixiert sein. Diese Ansicht stützt er durch die Beobachtung, daß die Mondfeste, wie es scheint, durch das ganze Altertum gehen (die Nachweise bei Dillmann II, S. 632 ff.). Es ist nun allerdings zweifellos richtig, daß kein Fest bei den Israeliten so gut auch aus alter Zeit bezeugt ist als das Neumondfest (z. B. Amos 8, 5; Hos. 2, 13; 1. Sam. 20, 5, 18, 24, 27; Jes. 1, 13 f.), und dazu würde stimmen, daß die Passahopfer dieselben sind wie die Neumondsopfer, wie denn auch nach Benzinger (Hebr. Arch. S. 471, Anm. 1) die Abendfeier entweder auf ein ursprüngliches Frühlings-Neu- oder Vollmondfest hindeutet. Da nun aber die ältesten Gesetze in B, J, JE und D die Neumondfeiern gar nicht erwähnen, so glaubt Dillmann (II, S. 635) daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß erstens die Gesetze in B, J, E und D unvollständig seien und daß zweitens das Gesetz auf diese Neumondfeste weniger Gewicht gelegt habe als es die Praxis that, daß vielmehr „in ihrer Feier sich eine weitverbreitete und vormosaische Sitte mit Zähigkeit forterhielt, die man gesetzlich zu gebieten gar nicht für nötig hielt, die man aber priesterlich doch soweit anerkannte, daß man sie mit der an den Zwischentagen des Mazzothfestes gleichstellte", daß endlich zu „der gesetzlichen Entwertung der lunarischen Feiertage ohne Zweifel die Erhebung des Sabbaths zum wichtigsten Tag im Zeitleben des Volkes" beigetragen habe, der sich wahrscheinlich nach seinen Ursprüngen zwar auch an die vier Mondphasen angeschlossen habe, aber von Moses schon zu einem durchlaufenden Wochenschlußtage umgestaltet, also vom Mondlauf unabhängig gemacht worden sei. Es ist ferner sicher Dillmann darin zuzustimmen, daß die Sabbathidee auf die Gestaltung besonders die Dauer der Feste — sieben Tage — u. s. w. eingewirkt hat. Nun soll aber das Passah-Mazzoth-Fest sich nach Dillmann doch auch wieder an den solarischen Festkreis angelehnt haben und später als geschichtliches Fest zum Andenken an die großen Thatsachen der Errettung aus Ägypten aufgefaßt worden sein. Die scheinbare Unklarheit, die darin liegt, hört auf, sobald man vormosaische Naturbedeutung und nachmosaische historische Bedeutung beim Passahfeste streng unterscheidet.

Es ist möglich, daß das Passah-Fest in vormosaischer Zeit ein Äquinoktialfest gewesen ist, ebenso möglich, als daß es andere Naturbedeutung hatte, die ihm andere Gelehrte vindiziert haben; wir wissen eben nichts Sicheres, und es ist alles Hypothese. Ob sich nun dieses Äquinoktialfest dadurch in ein geschichtliches Fest umgewandelt hat, daß, wie Dillmann meint, der Auszug aus Ägypten zeitlich mit ihm zusammenfiel, und sich so seine Umbildung zu dem Stiftungsfest der Gemeinde und zum historisch-theokratischen Feste, als welches es alle Gesetzesschriften beschreiben, leicht vollzogen habe, will doch angesichts der konstanten und sehr bestimmten historischen Motivierung, die es bei B, JE, J und D erfährt, nicht recht ausreichend erscheinen. Es muß doch ein autoritativer Akt einmal vollzogen sein, der dies Fest zum nationalen stempelte, und ihn kann nur Moses vollzogen haben, weil er dazu die Autorität besaß. Gewohnheitsmäßig bilden sich solche historischen Feste nicht, und auch nicht von selbst. Es kann sein, daß Moses das vormosaische Frühlingsfest deshalb zum nationalen Stiftungsfeste machte, weil der Auszug in die Frühlingszeit und in die Zeit jenes Festes fiel, es ist dann wahrscheinlich, daß das Fest, zu dessen Feier Israel in die Wüste zu ziehen wünschte, was der Pharao nicht gestatten will, dieses Frühlingsfest gewesen ist, aber er muß diese Umwandlung selbst vollzogen haben.

Von Erntebeziehungen des Mazzothfestes will zwar auch Dillmann nichts wissen, aber die Kombination mit dem Ernteanfang (Jos. 5, 11 ff.) soll doch in Kanaan (Exod. 13, 5), „weil da in diesem selben Monat und um diese selbe Zeit die ersten Ähren reifen," hinzugetreten sein, und sich „das Mazzothessen als der charakteristische Brauch dieser Festtage" gebildet haben. Dagegen erhebe ich den gleichen Einwand. Es kann sein, daß das Passah-Mazzoth-Fest in Kanaan mit dem Ernteanfang zusammenfiel, aber der Mazzothgenuß wird schon in B historisch begründet, und es ist sicher das geratenste, dabei stehen zu bleiben, wogegen die Erklärung dieses Brauches aus einer hypothetischen Kombination immer problematisch bleiben wird. Moses hat den Mazzothgenuß, welche Bedeutung er in vormosaischer Zeit auch immer gehabt haben mag, mit der Eile des Auszuges motiviert und ihn zur Erinnerung an dieselbe verordnet, und Israel würde Mazzoth gegessen haben, auch wenn der Ernteanfang in Kanaan nicht mit dem Passah-Mazzoth-Feste zusammengefallen wäre.

Ph giebt sodann zum ersten Male die Monatstage an, an denen das Passah und das Fest der Mazzoth gehalten werden soll. Es ist der vierzehnte und fünfzehnte Tag des ersten Monats. B, J und D nennen nur den Ährenmonat. Es ist schon gezeigt worden, daß diese Angaben keineswegs auf eine spätere Zeit führen und führen müssen, und es hindert nichts, anzunehmen, daß der vierzehnte Tag des Abib wirklich der Auszugstag gewesen ist und Ph hier eine alte Nachricht, die sich in der priesterlichen Tradition erhalten hatte, darbietet. Darauf könnte auch Exod. 13, 3. 4 führen.

Da nun in allen Gesetzen die Reihenfolge — Passah-Mazzoth-, Wochen-, Hütten-Fest die gleiche ist, auch der Monat Abib gleich dem ersten Monat ist, so sind also die Termine die gleichen geblieben und nur die Bezeichnung hat gewechselt. Schon das hiskianische wie josianische Passahfest findet am 14. Tage statt, wenn auch der Monat ein anderer ist; diese Nachricht braucht durchaus nicht die spätere Zeit des Chronisten wiederzuspiegeln. Ob man in alter Zeit das Passahfest mit dem Beginn der Ernte gefeiert hat, ist fraglich; jedenfalls wurde die Fixierung des Tages notwendig, seitdem die Feste Wallfahrtsfeste waren, und das sind sie, wie das Bundesbuch zeigt, in ältester Zeit gewesen. Von hier aus betrachtet kann es auffällig erscheinen, daß die Tagesangabe im Bundesbuche wie Festkalender fehlt, und es kann das nur so erklärt werden, daß der Tag traditionell und jedermann bekannt war, daher nicht noch in einem Gesetze, das überall nur die Grundlinien zieht, besonderer Erwähnung bedurfte. Sollte, wie Dillmann vermutet, der Festtermin sich nach dem Mondumlauf geregelt haben, dann bedurfte es einer besondern Angabe auch nicht, da dann das Fest beim Eintritt des Vollmonds im Monat Abib eintrat. Daß die gemeinsamen Festversammlungen alt sind, zeigt 1. Sam. 1, 3, 21; denn wie spät auch immer die Samuelisbücher abgefaßt sein mögen, die in diesen Stellen geschilderte Sitte ist davon unabhängig. Daß J und D den Monatstag nicht angeben, erklärt Dillmann (II, S. 637 f.) damit, „daß sie geflissentlich die ältesten Gesetze wiederholen." Nach Knobel, Ewald und Dillmann begann das Mazzoth- und Sukkothfest am Vollmondstage, weil er für große Volksfeste, zu denen die Leute zum Teil von weither kamen, die geeignetste Zeit war (Ewald, Altert. S. 462). Ich hege folgende

Vermutung. Nach der Darstellung von J wollte Israel ein chag in der Wüste feiern, und forderte durch Moses dazu die Genehmigung des Pharao. Richtete sich dieses Fest nach dem Vollmonde, fiel also auf den Vollmondstag, und erhielt Israel nach der Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt die Erlaubnis zum Auszuge, so fiel der Tag nach dem Auszuge auf den Vollmondstag, und war damit Festtag, der nun durch Moses und die Ereignisse, die sich unmittelbar vor ihm und an ihm zutrugen, mit Fug und Recht die historische Bedeutung erhalten konnte und erhalten hat, die er hat. Von nun an konnten die Mazzoth thatsächlich ihre Bedeutung von der Eile des Auszuges und der seinetwegen unterbliebenen Säuerung der Brote erhalten, wie Passah zum Andenken an das Verschonen der israelitischen Erstgeburt seine geschichtliche Bedeutung gewann.

Die Fassung von Ph Lev. 23, 5. 6 „im ersten Monat am vierzehnten des Monats . . . ist Passah für Jahve, und am fünfzehnten dieses Monats ist das Fest der Mazzoth für Jahve" hat die Ansicht hervorgerufen, daß Passah und Mazzoth zwei eigene Feste gewesen sind, von denen das eine *historische*, das andere *agrarische* Bedeutung gehabt hätte. Allein selbst für das Mazzothfest ist die letztere Bedeutung auf dem Boden des Mosaismus durch Moses nach dem Bundesbuch nicht mehr vorhanden, und was das Passahfest anlangt, so ist auch die Graffsche Schule der Ansicht, daß sich bei ihm „erst in zweiter Linie eine *magere* Beziehung auf die Ernte darin findet, daß die Darbringung einer einzigen Erstlingsgarbe seitens des ganzen Volkes vorgeschrieben wird" Lev. 23, 10 ff. (Holzinger, Einl. S. 397), auf welche Stelle noch später zurückzukommen sein wird. Nun wird im Festkalender bei B (Exod. 23, 15) und J (Exod. 34, 18) das erste Fest nur Mazzoth genannt, und konnte, wie schon gezeigt, nicht anders als mit diesem Namen in jenem Zusammenhange genannt werden, Exod. 12, 21—27; 13, 11—20 J bezw. JE wird das Passah und Exod. 13, 3—10 J bezw. JE werden die Mazzoth erwähnt offenbar als zusammengehörend wie bei D (Deut. 16, 1—3). Es sind also seit Moses und den Ereignissen vor und bei dem Auszuge aus Ägypten Passah- und Mazzothfest nicht mehr zu trennen. Auch für George (Die ält. jüd. Feste, S. 111), um nur ein *kritisches* Urteil anzuführen, stehen in der Stelle Exod. 34, 18 ff. Passah und Mazzoth in „notwendiger Beziehung"

zu einander, und das Passah ist auch nach seiner Ansicht ein „notwendiger Teil" des Festes der ungesäuerten Brote.

Die Bestimmung, daß sieben Tage ungesäuertes Brot gegessen werden soll, findet sich fast gleichlautend in allen Festgesetzen, ist daher konstant und erklärt sich wohl am natürlichsten aus dem Einfluß der Sabbathidee.

Für den ersten und siebenten Tag setzt Ph eine heilige Festversammlung und das unbedingte Verbot der Werktagsarbeit fest. In der Sache ist die Anordnung der Festversammlungen bereits in B (Exod. 23, 17) und J (Exod. 34, 23) implicite enthalten und wird auch von D (Deut. 16, 5—8) getroffen. J bezw. JE hat Exod. 13, 6 am siebenten Tag „ein Fest für Jahve", D ordnet für den siebenten Tag Festversammlung und Ruhe von der Arbeit an, Ph fordert beides auch für den ersten Tag: wir hätten also von J über D zu Ph eine normale Steigerung und Weiterbildung. Der Ausdruck melechet aboda findet sich nur bei P und bezeichnet eine weniger strenge Ruhe als am Sabbath und Versöhnungstage Lev. 23, 3, 30. B und J kennen kein Arbeitsverbot, D gebietet dagegen (Deut. 16, 8) für den siebenten Tag wie für den Sabbath Enthaltung von der Arbeit, Ph überhaupt.

Ph schreibt noch ein siebentägiges Feueropfer an den Festtagen vor. Die näheren Bestimmungen darüber finden sich Num. 28, 17—25. Danach wurden an jedem der Festtage zwei junge Stiere, ein Widder und sieben jährige fehlerlose Lämmer zum Feueropfer (Brandopfer), ein Bock zum Sündopfer, dazu drei Zehntel Feinmehl, gemengt mit Öl für den jungen Stier, zwei Zehntel für den Widder, ein Zehntel für jedes Lamm als Speisopfer, dazu das übliche Trankopfer dargebracht. Nebenher ging das Thamidopfer an jedem Morgen. Opfer kennt und verlangt auch die älteste Gesetzgebung. Schon B forderte, daß man nicht leer erscheinen solle vor dem Angesicht Jahves, und verbietet, das Blut des Opfers bei Gesäuertem zu opfern und das Fett des Festopfers bis zum Morgen aufzubewahren (Exod. 23, 15, 18). J wiederholt diese Vorschriften und erwähnt speciell das Opfer des Passahfestes (Exod. 34, 25). Zugleich wird das Opfer oder die Lösung der Erstgeburt gefordert und mit der Verschonung der israelitischen Erstgeburt und dem Passah in Verbindung gebracht Exod. 34, 19. 20; 13, 11—16

und zum Passahopfer Kleinvieh vorgeschrieben. Bei D steht das Erstgeburtsopfer ebenfalls in einer gewissen Verbindung mit dem Passah (Deut. 15, 19—23), das Opfermaterial ist Klein- und Rindvieh (Deut. 16, 2), die Schlachtung findet bei Sonnenuntergang statt (Deut. 16, 6), und nach der Festmahlzeit ist die Heimkehr gestattet (Deut. 16, 7).

Die älteren Gesetze kennen und erwähnen die Festopfer also auch, beschreiben sie aber nicht näher, daher muß dann der Abstand von den Passahopfern in B, J, JE und D gegenüber denen in P Lev. 23, 8 bezw. Num. 28, 17 ff. natürlich sehr in die Augen fallen und hat auch die Graffsche Schule zu der Behauptung verleitet, daß diese Steigerung der Opferforderungen als Zeichen und Zeugnis einer späteren Abfassung von P, und P daher als die jüngste von allen pentateuchischen Schriften anzusehen sei. Dabei ist jedoch übersehen, daß schon die ältesten Schriftpropheten, Amos, Hosea, Jesaias die Menge und reiche Ausgestaltung der Opfer einerseits bezeugen, andrerseits die thörichte Menge vor der Überschätzung ihres Wertes warnen und über die mangelnde Gesinnung des Herzens ernste Klage führen. Zwar erwähnen sie nicht gerade die Passahopfer, sie heben besonders die Sabbathe und Neumonde hervor; da aber die Neumondsopfer den an den sieben Mazzothtagen vorgeschriebenen gleichen, so können in der Sache die ersteren für die letzteren eintreten, und so ist die Thatsache jedenfalls bezeugt, daß schon in älterer Zeit ein reichausgestatteter Opferdienst existiert hat, und daher ist es unberechtigt, aus der nur scheinbaren Steigerung der Opferforderungen bei P gegenüber von B, J, JE und D auf eine spätere Zeit zu schließen, die diese Forderungen erst gestellt habe. Im Gegenteil: man muß mit Kuenen nicht nur die Quellen von P ziemlich hoch ansetzen, sondern wird auch darauf geführt, daß innerhalb der Priesterschaft Opferthoroth, die sich auf Moses zurückführten, existierten und sich durch die priesterliche Tradition fortpflanzten, wie dies schon früher nachgewiesen worden ist. Es ist nicht richtig, die einfachen Verhältnisse der alten Zeit den komplicierten Verhältnissen von P in Bezug auf die Opfer gegenüberzustellen und diese als einer späteren Zeit angehörend zu begreifen. Dieser Einfachheit des Kultus in der alten Zeit, die das Bundesbuch wegen des fehlenden Details anzunehmen verleiten könnte, widersprechen Amos und Hosea, wie Jesaias, die sämtlich jünger sind

als B, und einen reich ausgestatteten Opferdienst bezeugen und voraussetzen. Diese Opfer, die P fordert, gehören der alten Zeit an, die näheren Festsetzungen darüber wurden mündlich fortgepflanzt von der Priesterschaft, und ihre Fixierung findet sich in P. Wenn B, J, JE und D die Details nicht erwähnen, so erklärt sich das aus ihrem Charakter, J und E als Geschichtswerke hatten schon keinen besondern Anlaß, auf Opferritualien einzugehen, B war das alte Landrecht für das Volk und zog als solches überall nur die Grundlinien, verwies daher den Kultus überhaupt ans Ende in den Anhang und gab nur einen summarischen Festkalender, den J wiederholte, D hatte einen ähnlichen Zweck für die josianische Zeit, wie B für die alte Zeit, und auf Rechnung dieses Zweckes ist, wie auch Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 47) anerkennt, „der Mangel sorgfältig detaillierter Festbestimmungen zu schreiben." Auch Ph wollte, wie die Kritik selber angiebt, ja kein Priestermanual sein, daher giebt es nur Lev. 23, 8 die Art der Opfer kurz an, und erst Num. 28, 17 ff. erfolgt das Detail, woraus aber auch nur folgt, daß die Niederschrift spät erfolgt sein kann, die Opfer selbst aber alt sind.

Das hat schon Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857, S. 185) treffend gegen Hupfeld (Comment. I—III) ausgeführt, der unvereinbare Widersprüche in den einzelnen Passah-Mazzoth-Gesetzen des Pentateuchs so sehr nur fand, daß er sich zu dem Ausruf verstieg: „quod quomodo cum fide nostrae legis conciliandum sit, equidem fateor me nescire."

Daß gerade auch das Feueropfer nach Sache wie Ausdruck sehr alt ist, hat besonders auch H. Ewald (Altert. S. 38 ff.) nachgewiesen. Auch dies spricht dafür, daß Lev. 23, 4—8 ein sehr altes Gesetz darstellt und giebt ein Recht, die Quellen von P in den alten Opferthoroth zu sehen.

So spricht also das Fehlen der speciellen Opfergesetze mit allem Detail in B, JE, D und Ph nicht gegen das Vorhandensein der Opfer und Opfervorschriften in alter Zeit, und hier zeigt sich wieder, daß das Axiom der Graf'schen Schule: was in den älteren Gesetzen nicht erwähnt ist, ist auch nicht vorhanden gewesen, grundfalsch ist. Eine ganze Reihe ihrer Vertreter hat sich daher auch genötigt gesehen, die Existenz alter Opferthoroth einzuräumen, die jetzt in P vorliegen. Wenn aber das im **Princip**

zugestanden ist, dann läßt sich über die Ausdehnung, die man ihm geben kann, verhandeln, und es steht nichts im Wege, eine ganze Reihe von Bestimmungen in P für alt zu halten, und so hätten Ewald und Dillmann wie auch v. Lengerke u. v. a. recht, die **sachlich den Inhalt von P für alt halten**; dann ist die Frage, wann P niedergeschrieben ist, nur eine untergeordnete, die Aufzeichnung der alten Opferthoroth in P kann dann auch nach D erfolgt sein und ihre Verarbeitung in P, um sie vor dem Untergange zu bewahren und für eine bessere Zukunft zu retten, dann im babylonischen Exil immerhin geschehen sein.

Zwischen D und Ph soll nun aber nach George (Die ält. jüd. Feste, S. 122), Müller (l. c. S. 51) besonders der Unterschied obwalten, daß Ph nicht nur wieder zwei Feste unterscheidet, nachdem bei D die beiden Feste zu einem zusammengefaßt sind, sondern daß auch aus dem siebentägigen Fest bei B, J, JE und D ein achttägiges bei Ph geworden ist, denn das Passahfest soll am vierzehnten des ersten Monats abends gefeiert werden, das Mazzothfest am fünfzehnten beginnen und noch sieben Tage dauern. Auch wird bei Ph nach George das Mazzothfest „als das eigentliche Fest betrachtet, da es besonders durch diesen Namen ausgezeichnet wird" (chag). Das letztere ist nicht richtig, denn bei B und J im Festkalender heißt das ganze Fest auch nur chag ha mazzoth und kann bei der Aufzählung gegenüber schabbuoth und sukkoth gar nicht anders heißen. Legt man darauf Gewicht, dann würde dieser Umstand, den George hervorhebt, gerade für ein hohes Alter von Ph zeugen, da es dann in Bezug auf diesen Punkt mit B gleichstände. Ferner muß man aus Lev. 23, 5–8 nicht gerade ein achttägiges Fest herauslesen. Die sieben Tage, an denen ungesäuertes Brot gegessen werden soll, können sehr wohl den Passahabend einschließen, denn an ihm aß man schon ungesäuertes Brot. Auch Exod. 12, 15, 18 werden die sieben Tage, an denen Mazzoth gegessen werden soll, vom Abend des vierzehnten bis zum Abend des einundzwanzigsten gerechnet, und so kann es hier auch sein. Andrerseits freilich wird in Lev. 23, 7. 8 von den sieben Mazzothtagen so geredet, daß am ersten von ihnen wie am siebenten Festversammlung sein soll; da nun die Festversammlung noch nicht am vierzehnten, sondern erst am fünfzehnten des ersten Monats stattfinden soll,

so ist allerdings das siebentägige Mazzothfest in Ph wie in allen andern Festgesetzen angeordnet, dem die Passahabend-feier am vierzehnten vorangeht, man kann daher nicht von einem achttägigen Fest reden. Daß in Ph die babylonische Tages-rechnung zu Grunde liegen soll, wie George (l. c. S. 244) und Maybaum (Die Entwicklung d. altisr. Priestert. 1880, S. 98) behaupten, und der Tag hier als am Morgen beginnend an-gesehen wird, hat schon Müller (l. c. S. 52 Anm.) zurückgewiesen, aber nur dann könnte wirklich von einem achttägigen Feste die Rede sein. Auf Josephus kann man sich nicht berufen, denn nur ungenau giebt er Arch. II, 15, 1 die Dauer des Osterfestes auf acht Tage an, III, 10, 5; IX, 13, 3 beschränkt er es aber wie die Bibel auf sieben Tage.

Um über das Wesen des Passah-Mazzoth-Festes nach Ph volle Klarheit zu erhalten, ist es noch nötig, die Stelle Lev. 23, 9—14 zu erörtern. Sie lautet:

9. Und Jahve redete zu Mose also:[1]) 10. Rede zu den Kindern Israels und sprich zu ihnen: Wenn ihr kommt in das Land, das ich euch geben will, und ihr erntet seine Ernte, so sollt ihr die Erstlingsgarbe[2]) eurer Ernte bringen zum Priester, 11. und er soll schwingen[3]) die Garbe vor Jahve zu eurem Wohlgefallen,[4]) am Tage nach dem Sabbath[5]) soll sie der Priester schwingen, 12. und ihr sollt herrichten[6]) an dem Tage, da ihr die Garbe schwingt, ein fehlerloses jähriges Lamm[7]) zu einem Brandopfer für Jahve 13. und sein Speis-opfer[8]) zwei Zehntel Feinmehl, gemengt mit Öl als ein Feueropfer für Jahve und sein Trankopfer von Wein, ein Viertel Hin, 14. aber Brot und Geröstetes[9]) und frische Frucht[10]) sollt ihr nicht essen bis zu eben diesem Tage,[11]) bis ihr bringt das Opfer eures Gottes, eine ewige Satzung[12]) für eure Geschlechter[13]) in allen euren Wohnsitzen.[14])

[1]) V. 9 gehört nach Dillmann wie V. 4 zu Rp.
[2]) Omer nach Deut. 24, 19, LXX Vulg. Pesch. = Garbe, da sie geschwungen wird. Es war nach Jos. Antiq. 3, 10, 5, Philo de septen. S. 294 M. eine Gerstengarbe, denn mit der Gerste fing die Ernte an, vgl. Winer, Bibl. Realw., Art. Pascha.
[3]) d. h. sie vorwärts in der Richtung zum Altar hin- und rückwärts bewegen, womit aus-gedrückt wurde, daß man die Garbe Gott darreichte. Vgl. Dillmann zu Lev. 7, 30 und Winer l. c.
[4]) d. h. daß ihr Wohlgefallen bei Jahve erlangt, vgl. Lev. 1, 3; 19, 5.
[5]) Siehe nachher.
[6]) Vgl. Lev. 16, 9; Exod. 29, 38.
[7]) Vgl. Lev. 12, 6; 22, 19.
[8]) Sonst nur ein Zehntel Exod. 29, 40, vgl. Num. 29, 4 ff.; hier (nach Knobel, Dill-mann, Strack) 2, da das Getreideopfer bei einem Erntefeste reichlicher sein mußte.
[9]) d. h. geröstete Körner, vgl. Ruth 2, 14; 1. Sam. 17, 17; 25, 18; 2 Sam. 17, 28; das Nähere bei Dillmann zu d. St. und Winer, Artikel „Pascha".
[10]) Vgl. Lev. 2, 14. Luther übersetzt „Sangen"; und J. D. Winkler (Theol. u. philolog. Abhandl. II (1755), S. 13—28 ventilierte und bejahte die Frage, ob diese Sangen Kaffee-bohnen gewesen seien, während Leydecker (Hamburg. Berichte 1742, S. 391) diese Frage verneint hatte, welchem Urteil sich auch Hiob Ludolf anschloß.
[11]) Stehende Formel von P. Vgl. Lev. 23, 21, 28 ff.
[12]) Vgl. Lev. 7. 34; Exod. 12, 14.
[13]) Gen. 17, 7.
[14]) Vgl. Exod. 12, 20 und Lev. 23, 3.

Die erste Frage hier ist die, in welchem Zusammenhange diese Stelle entweder mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden steht; die synagogale und kirchliche Auslegung alter und neuer Zeit verbindet Lev. 23, 9—14 mit Lev. 23, 1—8 und sieht Lev. 23, 1—14 als eine zusammengehörige Verordnung an, rechnet also Lev. 23, 9—14 zu den Passah-Mazzoth-Bestimmungen. Sie setzt ferner voraus, daß schabbath nicht nur den Wochensabbath, sondern auch Festtag bezeichnen kann und erklärt nun mimmochorath haschabbath entweder für den ersten (LXX, Joseph. Philo, Talm. u. d. Rabbinen und die kirchliche Auffassung) oder den siebenten Mazzothtag (Hupfeld, Komment. II, S. 416); Hitzig (Ostern u. Pfingst. I, S. 12 u. a.).

Diese Auffassung ist nicht haltbar. Sie scheitert erstens an Lev. 23 selbst. Das Kapitel ist planvoll gegliedert, und jedesmal, wo ein neuer Abschnitt eintritt, erscheint auch die Einleitungsformel: „und es redete Jahve zu Mose also" V. 1, 23, 26, 33; diese Formel findet sich nun auch V. 9. Schon daraus geht hervor, daß V. 9—22 ein Stück ist, und also Lev. 23, 9—14 nach der Absicht des Gesetzgebers oder doch des Rp, wenn diese systematische Zusammenstellung der heiligen Festzeiten in Lev. 23 auf ihn (aus Ph bezw. Pg, Ps) zurückzuführen wäre, zu den Bestimmungen über das Wochenfest also das Fest der Getreideernte gehört, wozu es auch am besten paßt. Von einem inneren Zusammenhange des Opfers der Erstlingsgarbe mit dem Passah-Mazzoth-Feste, mag sie nun am 16. oder 22. Nisan dargebracht worden sein, kann also gar keine Rede sein. Diese Auffassung scheitert zweitens daran, daß Schabbath nach dem unzweideutigen Sprachgebrauche immer nur den Wochensabbath, aber niemals auch einen andern Festtag bezeichnet (vgl. George, l. c. S. 124; Dillmann II, S. 487). Aber auch selbst für den Fall, daß Lev. 23, 32 den Gebrauch von Schabbath in der Bedeutung Festtag sicherstellen würde, mußte es doch, wie Müller l. c. S. 53 mit Recht sagt, noch „zweifelhaft bleiben, auf welchen der beiden Tage — denn in dem Abschnitt Lev. 23, 4—8 ist von zwei Festtagen die Rede — das Schabbath sich beziehen sollte", wie denn auch die Deutung zwischen dem 16. und 22. Nisan schwankt. Die Gründe, die z. B. Keil l. c. S. 394 für die traditionelle Auffassung angiebt, genügen nicht.

Dillmann und Strack ziehen daher mit Recht Lev. 23, 9—14, wie es auch sicher im Sinne der Gliederung von Lev. 23 liegt, zum Wochenfest, also zu dem folgenden Lev. 23, 15—22.

Die samaritanischen Sabbuäer haben endlich den Abschnitt Lev. 23, 9—14 als ein selbständiges und dem Zusammenhange von Lev. 23, 4—8 ganz fremdes Stück angesehen und unter Berufung auf Deut. 16, 9, wonach das Wochen-, also Erntefest fünfzig Tage nach dem Beginn des Schneidens gefeiert werden soll, den Sabbath als den ersten nach Beginn der Ernte. George hat sich dem insofern angeschlossen, als er (l. c. S. 128) von der Voraussetzung aus, daß die Ernte immer auch mit dem Anfang der Woche anfing, in mimmochorath haschabbath den ersten Tag der Woche sah, mit der die Ernte begann. Ihm sind Saalschütz (Mos. Recht S. 418 f.), Merx (Protest. Kirchenz. 1865, Nr. 17), Herzfeld (Gesch. d. Volk. Isr. III, S. 176) und Wellhausen (Komp. d. Hexat.[2] S. 162 f.) gefolgt.

Dagegen hat nun zwar Dillmann eingewandt, daß dann mimmochorath haschabbath eine zu weite und unbestimmte Zeitangabe wäre, da die in diesem Falle, wenn Lev. 23, 9—14 für sich allein genommen wird, in V. 9 einzig vorausgehende Zeitbestimmung mehr als einen Sabbath in sich schlösse und selbst, wenn man sie nach Deut. 16, 9 auf den Erntebeginn beziehen würde, doch noch ganz unentschieden bliebe, ob nun der Sabbath vor oder nach dem Ernteanfang gemeint sei. Aber dieser Einwand Dillmanns wird durch die Beziehung auf Lev. 23, 4—8 nicht gestützt, denn in dieser Stelle, sagt Müller (l. c. S. 54) mit Recht, „ist auch nicht die leiseste Andeutung eines Sabbaths gegeben, zu welchem die Darbringung der Erstlingsgarbe irgendwie in chronologische Beziehung gesetzt wäre." Hitzig endlich (Ostern u. Pfingsten I, S. 7 ff.; II, S. 10 ff.) meint, daß die Israeliten ihr Neujahr immer mit dem Tage nach dem Sabbath begannen, so daß also der siebente, vierzehnte und einundzwanzigste Nisan immer Sabbathe waren, also auch das Passah auf einen Sabbath fiel und bezog das mimmochorath haschabbath auf den 22. Nisan. Diese Voraussetzung ist aber unbeweisbar und außerdem in Widerspruch mit Lev. 23, 8. Vgl. Wieseler, Chron. Synopse. S. 348 ff. Die Boethusäer und Karäer hielten den Sabbath in Lev. 23, 11 für den in die Mazzothwoche fallenden Wochensabbath und setzten daher den Tag, an dem die Erstlingsgarbe darzubringen war, auf den Tag nach diesem. Dem haben sich auch Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857, S. 224) und Dillmann (II, S. 648 f.) angeschlossen. Darauf führt auch Lev. 23, 16. Denn mit Recht sagt Müller (l. c. S. 55), daß, „da in diesem Zusammenhange von keinem andern Festtage die Rede ist, mimmochorath haschabbath nichts anders als einen auf den gewöhnlichen Wochensabbath folgenden Tag bezeichnet." Neuerdings läßt Wellhausen (Prol.[4] S. 82 ff.) sogar die Mazzoth sich nach dem Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe richten, so daß sowohl Mazzoth- wie Sukkothfest je nach dem Stande der Ernte veränderliche Termine gehabt hätten, die P erst auf feste Monatstage fixiert habe. Dillmann (II, S. 640 ff.) vermutet, daß die Formel mimmochorath haschabbath aus Ph stamme und dort ursprünglich den Sabbath nach dem Frühlingsvollmonde bezeichnet habe. Unter Verweisung auf Lightfoot Opp. II, S. 692, Trigland, de secta Karaeor. c. 4, S. 28 ff. J. Meyer, de tempor. sacr. et fest. dieb. Hebr. (1724). Gruner de primit. oblat. et consecr. (1739). Winer l. c. Artik. Pascha und O. Hoffmann, Abhandl. üb. d. pent. Gesetze. 1878. S. 1—64, wie die bereits angeführte Litteratur, gehe ich nur noch auf die Ansicht ein, die Müller l. c. S. 55 f. aufgestellt hat.

Er macht darauf aufmerksam, daß die Feste in Lev. 23, 4—8 und 23, 23—38 „jede Beziehung zu dem natürlichen Leben verleugnen", die Feste in Lev. 23, 9—22 dagegen „auf den Ackerbau basiert" sind, daß ferner „dort die Festfeier an ein unwandelbar festes Datum geknüpft ist", sich hier aber nach dem Stande der jährlichen Ernte richtet", und schließt daraus, daß Lev. 23, 9 ff. ein selbständiges Fragment sei, das in keinem Zusammenhange mit dem vorhergehenden Abschnitt Lev. 23, 4—8 stehe und daher von ihm zu lösen sei. Das hatte schon George gemeint (l. c. S. 123), und Dillmann ist derselben Ansicht. Wenn dem aber so ist, daß Lev. 23, 9 ff.

die Erstlingsgarbe mit Lev. 23, 4—8 dem Mazzothfeste nichts zu thun hat, dann ist es inkonsequent, wenn Müller sie doch wieder zusammenbringt. Dazu kommt er, indem er aus Exod. 23, 14 ff. (B) „die Wahrscheinlichkeit eines inneren Zusammenhanges zwischen der Darbringung der Ernteeparchen und dem Mazzothfeste (Deut. 16, 8 ff.)" ableitet. „Nach Deut. 16, 9 wird das Fest der Wochen sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in die Saat gefeiert. Lev. 23, 15 nun wird eine ähnliche Bestimmung getroffen, nur daß hier nicht von dem Anhieb der Sichel in die Saat, sondern von mimmochorath haschabbath an gerechnet wird; sieben Sabbathe oder fünfzig Tage nach der Darbringung der Erstlingsgarbe soll das Wochenfest gefeiert werden" (l. c. S. 56). Allein der innere Zusammenhang der Mazzoth mit den Ernteeparchen ist auf vormosaischem Boden und in vormosaischer Zeit doch nur wahrscheinlich, und so würde daraus folgen, daß, was Müller denn auch annimmt, Lev. 23, 9—14a „die Überbleibsel einer alten, vielleicht ältesten mit dem Stücke Lev. 23, 1—8 erst später zusammengearbeiteten Gesetzgebung (sind), in welcher Ackerbau und Ernte die Grundlage der gesetzlichen Verordnungen bildeten". Damit ist aber dies Stück ein noch größeres Rätsel geworden, als es bisher schon war. Es ist ja an sich möglich, daß die Mazzoth agrarische Bedeutung in vormosaischer Zeit hatten, aber seit Moses haben sie sie nicht mehr, und nun sollen sie ins Gesetz Eingang gefunden haben? Ich räume Müller willig ein, daß Lev. 23, 9—14a sehr alt ist, aber, wenn doch die Stelle mit Lev. 23, 5—8, wo die Mazzothfestbestimmungen stehen, nichts zu thun hat, dann darf man doch die Erstlingsgarbe auch mit den Mazzoth gar nicht in Verbindung bringen. Darum möchte ich mir die Sache so vorstellen:

In Lev. 23, 9—14a ist ein altes Gesetz enthalten, das nach Sprache und Inhalt als selbständig sich zeigt und mit dem vorausgehenden Passah-Mazzoth-Gesetz Lev. 23, 4—8 in keiner Weise zusammenhängt. Lev. 23, 9—14a repräsentiert ein sehr altes Gesetz über die Feier des Erntebeginns und steht in enger Beziehung zu dem Feste des Ernteschlusses, da das eine mit dem andern gegeben ist. Es kann keine Rede davon sein, daß der Erntebeginn und Ernteschluß in Palästina überall gleich gewesen sind. Eben deshalb hat auch das Gesetz den unbestimmten Termin mimmochorath haschabbath für die Darbringung der Erstlingsgarbe. Dieser Sabbath nun kann nur der Sabbath vor Beginn des Schneidens gewesen sein, denn man wird die Ernte nicht am Sabbath begonnen haben. Am Tage nach dem Sabbath aber begann die Ernte, und ganz natürlich weihte man die Erstlingsgarbe dem Geber der Ernte; daher wird als der Tag ihrer Darbringung auch der Tag nach dem Sabbath bezeichnet. Wie wir nun Erntedankfest feiern, auch wenn die ganze Ernte nicht vollendet ist, so wird man sich auf den ersten Mazzothtag geeinigt haben, um doch einen festen Termin zu haben. Den Anstoß dazu gab Jos. 5, 11. Die Erzählung an sich ist unverdächtig, denn sie ist ohne Tendenz. Hier wird erzählt, daß die Israeliten zum ersten Male von der Frucht Kanaans aßen mimmochorath hapesach die ungesäuerten Brote. So kam es, daß man den Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe auf den ersten Mazzothtag verlegte und dabei nun sich erinnerte, daß einst an demselben Tage die Väter zum ersten

Male die Mazzoth von der Frucht oder dem Ertrage Kanaans gegessen hatten. Auf diese Weise blieb die Darbringung der Erstlingsgarbe der Ausdruck des Dankes gegen den Spender der Ernte und wurde auch zum Danke gegen den Gott, der den Vätern die Frucht Kanaans gegeben, der sie auch den Nachkommen spendete. So hatte die Darbringung der Erstlingsgarbe agrarische und historisch mnemonische Bedeutung, und damit war die rein agrarische Bedeutung nicht antiquiert aber vertieft. So ist die Darbringung der Erstlingsgarbe „offenbar" nicht ein Element des Festes der Mazzoth (gegen Müller l. c. S. 57), sondern ein Element des Wochenfestes, wohin es der Text in Lev. 23 auch rechnet, der Lev. 23, 9 einen neuen Absatz beginnt, und Lev. 23, 9—22 als ein Stück ansieht, das die Bestimmungen über das Erntefest, seinen Beginn und seinen Schluß enthält. Damit befinden sich sowohl Deut. 16, 9 wie Lev. 23, 15 im Einklang, denn „in beiden Fällen bildet der Beginn der ersten Ernte den terminus a quo der Rechnung" (Müller l. c.) und „der Parallelismus von Lev. 23, 11 und 15 liegt auf der Hand; das Gesetz will, daß beide Feste auf den ersten Tag der Woche (also auf den Tag nach dem Sabbath — mimmochorath haschabbath) fallen. Der Ausgangspunkt, von dem aus die Sabbathe gezählt werden, kann selbstverständlich nur ein Sabbath sein, der fünfzigste Tag, der Tag der Darbringung der Webebrote (also der Tag des Erntefestschlußfestes) ist derjenige, welcher auf die sieben Sabbathe folgt, (also) ebenfalls ein erster Tag der Woche", also wieder mimmochorath haschabbath. Und Deut. 16, 9 kann nach Jos. 5, 11 der Tag der Beginn der Ernte sein, wie Müller ebenfalls richtig sagt, als der erste Tag der Mazzoth; daraus sieht man, daß schon in Deut. 16, 9 unter dem Einflusse des in Jos. 5, 11 berichteten Ereignisses die Bestimmung getroffen ist. Daraus geht aber nicht hervor, daß nun der Tag des Passah immer ein Sabbath gewesen ist, auch nicht, daß ursprünglich die Ernte gleichzeitig überall an dem Tage nach demselben Sabbath angefangen hat, sondern die Festsetzung auf den ersten Mazzothtag ist eben aus dem in Josua berichteten Ereignis geflossen. Wollte man einen festen Termin haben, so lag es am nächsten, diesen zu wählen, der die agrarische Bedeutung beibehielt, denn an ihm hatten die Väter zum ersten Male von der Frucht des ihnen von Jahve geschenkten Landes gegessen, daher die Bedeutung der Erstlingsgarbe blieb, und der zugleich eine historische mnemonische Bedeutung gewann, dadurch, daß eben Israel zum ersten Male auf eigenem Boden geerntet hatte. Beides sprach den Dank für die neue Ernte aus, das erste für die Ernte überhaupt, das zweite für die Ernte Kanaans. Dann hat die traditionelle Deutung auf den 16. Nisan eben unrecht, es ist der fünfzehnte Nisan der ursprünglich im Gesetz gemeinte Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe gewesen. Auf den 16. Nisan sind LXX, Joseph. Philo und die Rabbinen eben gekommen, weil sie den Sabbath nicht, wie es kontextgemäß allein richtig ist, auf den Wochensabbath, sondern auf den ersten Ruhetag des Mazzothfestes gedeutet haben. Der Grund der falschen Deutung ist also ein unrichtiges Verständnis des Gesetzes gewesen.

Wie stellt sich nun die Sache bei Zugrundelegung der neueren Quellenscheidung in Lev. 23, 9—14?

Lev. 23	Dillmann	Wellhaus.	Kuenen	Cornill	Strack	Reuß	George	Müller
23, 9	Rp	Ph aber überarbeitet		Ps	Ph	Ps	altes Fragment	altes Fragment, später. Zusatz [1])
10–14a	Phaber überarbeitet			Ph		Ph		
14b								

Wie diese Tabelle zeigt, wird neuerdings mit Ausnahme von Müller und Reuß Lev. 23, 9—14 wesentlich Ph zugewiesen, mit der Maßgabe, daß es formelle Überarbeitungen erfahren hat. George und Müller wollen dagegen die Verse als ganz selbständig, besonders auch gegenüber Lev. 23, 4—8 aufgefaßt wissen. Die Einführungsformel kann von Rp herrühren; dann zeigt das, daß zu seiner Zeit mindestens Lev. 23, 10—14 als zu dem folgenden Erntefestgesetze gehörend angesehen worden ist. Sollte auch die Einführungsformel Lev. 23, 9 schon zu Ph gehört haben, dann wäre diese Auffassung schon früher herrschend gewesen. Gehört sie endlich zu Ps, dann ist sie von Rp einfach übernommen worden und mit ihr die andern gleichen Einführungsformeln in Lev. 23. In allen Fällen haben Ph, Rp und Ps nur die richtige Anschauung ausgedrückt, daß Lev. 23, 10—14 zu Lev. 23, 15—22, zum Erntefestgesetz, also die Erstlingsgarbe beim Beginn der Ernte zu den Webebroten am Schluß der Ernte gehört; oder die Einführungsformeln gehörten schon Ph an, dann fand Rp den Zusammenhang von Lev. 23, 9—22 schon vor. In allen diesen Fällen aber ist von einem inneren Zusammenhang der Erstlingsgarbe mit dem Mazzothfeste keine Rede, und dieser innere Zusammenhang besteht auch bei der von mir vorgetragenen Ansicht nicht, denn der Tag nach dem Passah wurde unter dem Einflusse von Jos. 5, 11 nicht deshalb zum Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe gewählt, weil die Väter damals von der ersten Landesfrucht Mazzoth gegessen hatten, sondern weil sie zum ersten Male von der Landesfrucht gegessen hatten. Denn Jos. 5, 10—12 will gar nicht das erste Passah-Mazzoth-Fest auf kanaanäischem Boden und seine Feier hervorheben, sondern erzählen, daß man von der ersten heimischen Ernte die Mazzoth gegessen habe.

Gehört aber Lev. 23, 9—14a weder Ph noch Ps an, sondern ist ein sehr altes selbständiges Fragment, dessen „Herkunft" sich nach Müller allerdings „wohl kaum ermitteln" läßt, dann gehört es auch nach Müller nicht zu Lev. 23, 4—8, und auch in diesem Falle fällt die innere Beziehung der Erstlingsgarbe zu den Mazzoth fort, obwohl er mit andern nicht in Lev. 23, 4—8 und 9—14b liegenden Gründen sie beweisen will.

Damit sind denn auch hier alle Deutungen der Mazzoth auf die Ernte, frische Frucht u. s. w. abgeschnitten, und von hier aus sind die Behauptungen Georges (l. c. S. 225 ff.) zu beurteilen. Das Passah „war das erste Erntefest des Jahres und unterschied sich so vom Wochenfest, daß es die Ernte

[1]) Vgl. Lev. 6, 18; Exod. 27, 21 u. a. Stellen. Müller (l. c. S 57)

begann, während dieses dieselbe beschloß" (l. c. S. 228). Allein das Passah hat mit der Ernte nichts zu thun. „Später war das Passahfest zugleich ein Fest der Gerstenernte, indem an einem Tage desselben eine Gerstengarbe als das Erste der Ernte Jahve geweiht wurde." Allein das Passahfest war nie und auch nicht zugleich ein Fest der Gerstenernte, und an einem Tage desselben wurde auch nicht die Gerstengarbe dargebracht, sondern das sollte am ersten Mazzothtage geschehen. Das ist ein Unterschied. Da die Quellen Passah- und Mazzothfest unterscheiden, haben wir es auch zu thun und nicht dem Passah zuzuweisen, was ihm nicht gehört. Aber George ist mit sich selbst außerdem noch im Widerspruch. Er selber erkennt an, daß sich der Gebrauch, die Erstlingsgarbe darzubringen, aus Lev. 23, 9 ff. entwickelte, daß sie, wie sie dort steht, „den Worten nach unmöglich auf das Passahfest bezogen werden kann," „aber dies hindert nicht, sie dem Sinne nach damit in Verbindung zu bringen." Aber? „daß hier wirklich ein Zusammenhang bestand, geht deutlich daraus hervor, daß sie in der Folge wirklich darauf bezogen wurde, was unmöglich hätte geschehen können, wenn nicht eine Ideenverbindung dagewesen wäre" (S. 225 f.). Also weil später fälschlich und erweislich unrichtig die Stelle Lev. 23, 9 ff. zu Lev. 23, 4—8, also zu den Passah-Mazzoth-Bestimmungen gegen den Text und die Disposition im Festkatalog in Lev. 23 gezogen und so mit ihr in einen Zusammenhang gebracht wurde, den sie nie hatte und haben sollte, muß früher eine Ideenverbindung zwischen beiden dagewesen sein? Es ist aber nie eine dagewesen, und die Ideenverbindung, die die spätere jüdische Theologie herstellte, ist erweislich grundfalsch, weil sie auf einer falschen Deutung des Sabbath in Lev. 23, 11 beruht. Also hatte George doch zuallererst zu beweisen, daß die Ideenverbindung richtig und Lev. 23, 9 ff. zu Lev. 23, 4—8 wirklich gehört. Beides lehnt er aber von vornherein ab, und sagt selber, daß Lev. 23, 9 ff. gar nicht mit Lev. 23, 4—8 im Zusammenhange steht (S. 226).

„Betrachten wir dies (Lev. 23, 9 ff.) genauer, so erscheint uns darin die Beschreibung einer Feier, wie sie dem Passahfeste in seinem ersten Ursprunge angemessen ist, und so beschaffen, daß aus ihr sich alle späteren Veränderungen desselben mit Leichtigkeit und Notwendigkeit ableiten lassen. Es enthält nämlich diese Feier ganz die Elemente des Passahfestes, besonders aber das diesem so eigentümliche Essen der Mazzoth, und sind die Anordnungen noch sehr einfach und ganz der Natur verwandt." Allein weder hat jemals das Passah in seinem ersten Ursprunge mit der Gerstenernte im Zusammenhange gestanden, denn es war immer Tieropfer und hat nie mit dem Getreideopfer etwas zu thun gehabt, noch kann man aus diesem Ursprunge alle späteren Veränderungen ableiten: es bleibt vielmehr bei dem Urteil Müllers (l. c. S. 69): „diese Aufstellungen sind . . . willkürlich und abenteuerlich in die Luft hinausgebaut." Die Ideenverbindung zwischen Passah und Erstlingsgarbe hat nie bestanden; Lev. 23, 9—14 gehört zum Gesetze über das Wochenfest; wie am Schluß der Ernte ein Erntefest gefeiert wurde, so hat man am Anfange der Ernte die Erstlingsgarbe Jahve geweiht. Das ist der Zusammenhang, wie er ganz klar durch den Text von Lev. 23 und die Gliederung, die Lev. 23, 9 angiebt, und die Lev. 23, 1—8 deutlich von Lev. 23, 10—22 scheidet, angegeben wird.

Etwas anders hat sich Ewald den Zusammenhang von Lev. 23, 4—8 und Lev. 23, 9—14 zurechtzulegen gesucht. Er sagt (Altert.[3] S. 474 f.), es sei unzweifelhaft, „daß das Ungesäuerte ursprünglich von der allerersten Gerstenernte (Gerste ist aber zugleich das am frühesten reifende Getreide) genommen war;“ „aber schon das Buch der Ursprünge fordert nicht mit bestimmten Worten, daß es von der ersten Ernte des neuen Jahres genommen werde; und in der That traten geschichtlich bald Umstände ein, welche dies zu Zeiten unmöglich machten. Denn schon wenn dies Fest im zweiten und dritten Mondjahre immer früher fiel, verspätete sich der Anfang der Ernte so, daß es dem ganzen Volke unmöglich wurde, Ungesäuertes von ihr zu essen: der Gebrauch mußte auch in dieser Hinsicht freier werden. Doch stellte sich nun der Ursinn dieses Festes auf andere Weise wieder her, indem es Sitte wurde, wenigstens eine frische Gerstengarbe am zweiten Tage des Festes im Namen des ganzen Volkes priesterlich darzubringen: dies konnte als Sinnbild des Anfanges der ganzen Getreideernte gelten, und ausdrücklich ward dabei noch bestimmt, daß vor ihrer Darbringung niemand vom neuen Getreide etwas in irgend welcher Gestalt verzehren dürfe“ (Lev. 23, 9—14).

Auch ich halte Lev. 23, 9—14 für alt, möchte aber nicht bloß die Darbringung der Erstlingsgarbe als Sinnbild des Ernteanfanges gelten lassen, sondern meine, daß sie wirklich den Ernteanfang bezeichnete und mit dem Wochenfest als Fest des Ernteschlusses korrespondierte.

43. Das Verhältnis der Passah-Mazzoth-Bestimmungen bei Ph (Lev. 23, 4—8) und bei Ezechiel (45, 21—24).

Obgleich die kultischen Maßnahmen, die Ezechiel vorschlägt, für die Datierung von Ph niemals entscheidende Bedeutung haben können, da seine Thora niemals Gesetzeskraft gehabt hat, auch wenn sie sie beansprucht haben sollte, so wollen wir doch der Vollständigkeit halber konstatieren, in welchem Verhältnis denn die Passah-Mazzoth-Bestimmungen bei Ezechiel und bei Ph stehen, da z. B. auch Strack (Kurzgef. exeg. Handb. z. Alt. Test. I, S. 368) es als zweifellos hinstellt, daß Ezechiel das Heiligkeitsgesetz im engeren Sinne gekannt und benutzt hat, andere wieder die beiden ins umgekehrte Verhältnis setzen. Daß Ezechiel überhaupt nach dem Zusammenbruch des Volkes Israel ein Zukunftsprogramm in kultischer Beziehung aufstellen kann, ist ein Umstand, der denen zu denken geben sollte, die noch immer die Verbalinspiration und mosaische Authentie des Pentateuchs vertreten. Dies erstere kann Ezechiel schon nicht geglaubt haben, denn sonst wäre seine Zukunftsthora eine Gotteslästerung gewesen, und er hätte sich an den heiligen Opfergesetzen keine Korrekturen erlauben dürfen. Die kritische Schule zieht aus diesem Umstande den andern Schluß, daß mindestens die Opferthora des priesterlichen Gesetzes nicht vorhanden gewesen sein kann, da Ezechiel eine Zukunftsthora selber aufstellte. Ich ziehe den dritten Schluß daraus, daß Ezechiel in vollster Unbefangenheit aus dem Material, das er vorfand, und eigenem Stoffe ein

Programm einer Opfer- und Kultusthora aufstellte, wie sie ihm für die Zukunft passend schien; in diesem Vorgehen des Ezechiel liegt daher für uns die Berechtigung, innerhalb der Bestimmungen über Opfer und Feste eine Weiterbildung annehmen und nachweisen zu dürfen. Ezechiel selbst gehört zu denen, die eine Weiterbildung versuchten; liegt es so fern, daraus den Schluß zu ziehen, daß auch andere schon früher eine solche unternahmen, und ihre Spuren noch jetzt, z. B. in den pentateuchischen Passah-Mazzoth-Gesetzen nachweisbar sind? Richtig sagt v. Orelli (Herzog RE$^{P.2}$ IV, S. 470 f.): „den Juden hat das Buch (Ezechiels) besondere Schwierigkeit verursacht, da seine Bestimmungen mit den ewigen Satzungen Moses nicht durchweg übereinstimmen, weshalb auch seine kanonische Würde zeitweilig Anfechtungen erlitt.[1]) Vgl. Mischna Schabb. fol. 13, col. 2 (ed. Surenh. II, S. 5. J. G. Carpzov, Introd. ad. Vet. Test. III, S. 214 ff.). Es ist eben ein Zeugnis dafür, daß der Gesetzesbuchstabe nicht das ewige ist, sondern der Wille Gottes, der sich nur unvollkommen und in zeitlicher Form darin ausgesprochen hat. Den Christen hat diese theokratische Weissagung nicht weniger zu schaffen gemacht. Für sie mußte sich fragen, wiefern dieses in seiner Vollkommenheit noch nicht verwirklichte, dabei aber doch gesetzlich nationale prophetische Bild mit dem Geiste des universalen Evangeliums" — aber auch mit den anders lautenden Bestimmungen der Thora — „zu vereinbaren sei. Setzt es doch bestimmte lokale und bei aller Idealität beschränkte Verhältnisse voraus, deren allegorische Verallgemeinerung und Verinnerlichung nicht ohne Willkür geschehen kann. Es ist eine Weissagung auf den neuen Gnadenbund in der Sprache des alten Gesetzesbundes. So ist der Charakter des Buches auch den Christen eine Mahnung, nicht den Buchstaben der Weissagung als das ewige anzusehen".

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen der Zukunftsthora, um 570 verfaßt, lauten:

Ezech. 45, 21: Im ersten (Monat) am vierzehnten Tage im Monat[2]) soll euch sein das Passah, das Fest der sieben Tage.[3]) Ungesäuertes[4]) soll gegessen werden, 22. und es soll darbringen der Fürst[5]) an diesem Tage, er für sich und für das ganze Volk des Landes einen Stier als Sündopfer, 23. und die sieben Tage des Festes soll er darbringen dem Jahve als Brandopfer sieben Stiere und sieben Widder, fehllose, für einen Tag, sieben Tage (lang) und als Sündopfer einen Ziegenbock für einen Tag. 24. Und als Speisopfer ein Epha zu dem Stier und ein Epha zu dem Widder soll er darbringen und Öl ein Hin zu dem Epha.

---

[1]) Auch nach Menachot 45a zur Zeit des R. Chananja ben Chiskija ben Haran und während der Blütezeit der Schulen Schamai's und Hillel's war Ezechiel bedroht, „verborgen zu werden," d. h. dem Lesen entzogen oder wohl gar aus dem Kanon entfernt zu werden. Wegen der Pietät gegen alte Schriften ist es ja nicht dazu gekommen, aber daß die Widersprüche Ezechiels mit der pentateuchischen Gesetzgebung der Grund für die Beanstandung Ezechiels waren, ist sicher.

[2]) Wie bei Ph.

[3]) Wie in B, J, D; Ph dagegen sieben Mazzothtage, und bei B und J heißt es chag ha mazzoth, nur bei J Exod. 34, 25 chag ha pesach wie bei Ezechiel.

[4]) d. h. Mazzoth.

[5]) Also nicht die Priester.

1. Übereinstimmend mit Ph (und Pg) läßt also Ezechiel das Passah am 14. Tage des ersten Monats feiern; dieser Tag wird also der althergebrachte sein, an dem er nichts änderte. Auch den Genuß der Mazzoth will er beibehalten wissen, und bei ihm gehören Passah- und Mazzothfest so eng zusammen, daß er das Fest nur Passah und „das Fest der sieben Tage" nennt. Ich glaube nun aber nicht, daß der Ausdruck dahin verstanden werden muß, daß er damit nur sechs Mazzothtage hat zulassen wollen, wie auch Ezech. 45, 22 und 23 nicht so aufzufassen sein werden, daß man Frucht am ersten Tage opfern soll und nun die sieben Tage (V. 23) noch dazu zu rechnen sind, so daß im ganzen acht Tage herauskommen würden. Hat bei ihm das Fest überhaupt nur sieben Tage gezählt, dann müssen die Vorschriften in V. 21, 22 und 23 so ausgeglichen werden, daß der Nasi am ersten Tage für sich und das Volk einen Stier als Sündopfer, an den sieben Festtagen aber die andern V. 22—24 vorgeschriebenen Opfer darbringen soll, also am ersten zuerst das Sündopfer und noch die andern Opfer. Schon bei D heißt der Haupttitel des Festes Deut. 16, 1 Passah. Ezechiel hat also keine Neuerung hierin geschaffen. Sollte bei J Exod. 34, 25 chag hapesach nicht ursprünglich sein, so könnte man fast auf die Vermutung kommen, daß die Stelle nach Ezech. 45, 21 und Deut. 16, 1 geändert ist; es ist eben nur eine Vermutung, die man nicht beweisen kann. Vielleicht läßt sich das Verhältnis auch umkehren, so daß chag hapesach in Exod. 34, 25 ursprünglich und von da aus in die Ezechielstelle geflossen ist.

2. Ezechiel will sämtliche Opfer am Passahfeste vom Nasi dargebracht wissen, nach der gesamten Thora bringen sie die Priester dar; an dieser Bestimmung kann man so recht sehen, daß die Zukunftthora Ezechiels nur ein Programm war und Programm geblieben ist.

3. Das Sündopfer von einem Stier, das der Fürst für sich und das ganze Volk am ersten Festtage darbringen soll, kennt die Thora überhaupt nicht.

4. Die Abweichungen der andern Opfer, die nach Ezech. 45, 23. 24 darzubringen sind, von den bei P vorgeschriebenen, zeigt die folgende Nachweisung.

Ezechiel		P	
		a) Brandopfer.	
7 fehllose Stiere 7 Widder	pro Tag.	2 fehllose junge Stiere 1 fehlloser Widder 7 einjährige Lämmer und das Thamidopfer	pro Tag.
—			
—			
		b) Sündopfer.	
1 Ziegenbock pro Tag.		1 zottiger Bock pro Tag.	
		c) Speisopfer.	
1 Epha pro Stier		$^3/_{10}$ Feinmehl pro Stier	alles gemengt mit Öl.[1]
1 Epha pro Widder		$^2/_{10}$ Feinmehl pro Widder	
—		$^1/_{10}$ Feinmehl pro Lamm	

[1]) Der Gebrauch des Öles weist nach Neumann (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1853, S. 339 ff.) darauf hin, daß in ihm „die linde Erquickung einer alles durchdringenden,

d) Trankopfer.

1 Hin Öl pro Epha	Das dazu gehörige Trankopfer.

Ezechiel ist mit Ph bekannt gewesen, er geht aber mit prophetischer Freiheit seinen eigenen Gang.

44. Zusammenfassung.

Fassen wir nun das über die Passah-Mazzoth-Bestimmungen in Lev. 23, 4—8 Gesagte zusammen, so ergiebt sich das Folgende als Resultat der Untersuchung.

1. Das Passah-Mazzoth-Gesetz in Lev. 23, 5—8 gehört aller Wahrscheinlichkeit nach zu Ph; es ist möglich, daß die historische Motivierung, wenn es bei Ph eine solche hatte, von Rp deshalb fortgelassen ist, weil er sie schon vorher bei Pg Exod. 12, 1—20 gegeben oder vorgefunden hatte; jedenfalls ist das Fehlen der historischen Motivierung jetzt in Lev. 23, 5—8 kein Beweis dafür, daß das Passah-Mazzoth-Fest in Ph kein historisches ist. Auch Müller erkennt an, daß Lev. 23, 9—22 sich deshalb von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden so unterscheidet, „daß die Feste in den Abschnitten 23, 4—8 und 23—38 jede Beziehung zu dem natürlichen Leben verleugnen," die in 23, 9—22 angeführten auf den Ackerbau basiert sind. Daß auch für Ph wie für B, J, JE und D das Passah-Mazzoth-Fest ein historisch-mnemonisches war, geht schon daraus hervor, daß das Laubhüttenfest sogar Lev. 23, 43. 44 im Gegensatz zu B, J und D historisch motiviert wird, während es in den älteren Gesetzen rein agrarische Bedeutung hatte.

2. Aus der gleichen Reihenfolge der drei Jahresfeste im Festkatalog von B, J und D wie Ph ergiebt sich, daß der Monat, in dem das Passah-Mazzoth-Fest zu feiern ist, derselbe ist, der bei den ersteren Abib, bei dem letzteren der erste Monat genannt wird. Diese verschiedene Benennung hat ihren Grund wohl darin, daß dort das ökonomische, hier das bürgerliche Jahr zu Grunde liegt und gestattet nicht, auf eine spätere Zeit von Ph zu schließen. Ph hat als Passahabend den 14. des ersten Monats und als siebentägiges Mazzothfest die Tage vom 15. bis 21. dieses Monats. Auch dies braucht keine spätere Zeit zu verraten, vielmehr ist es

heilenden, friedreichen Macht" liegt. „In dem Fettglanz des Oles leuchtet das Licht Gottes," . . . das Öl „weiht die Opfer zur heiligen Gabe" (Lev. 2, 4). „Das Geheimnis dieses himmlischen Lichtglanzes im Öl" ist „das Erbarmen Gottes" (S. 340). Diese Erklärung ist nicht die „hergebrachte", aber dagegen, das Öl „als Symbol des heiligen Geistes" anzusehen, ist nach Neumann S. 339 f. „durchaus der ganze Opfergebrauch". Vgl. Num. 15, 2—12; 18, 5 ff.; Exod. 29, 40.

wahrscheinlich, daß der 14. Abib oder Nisan der altherkömmliche Tag oder vielmehr Abend der Passahfeier war, da auch Ezechiel ihn beibehielt, und er sich auch bei der hiskianischen und josianischen Passahfeier findet. Während bei JE und D nur am siebenten Mazzothtage Festversammlung angeordnet wird, geschieht dies bei Ph auch für den ersten; daß sich von selbst versteht, daß bei JE und D der erste Tag auch ein „Haupttag" ist, wie Dillmann meint, ist doch nicht so ganz richtig. Wenn für den siebenten Tag die Anordnung getroffen wird, dann mußte sie wohl auch für den ersten getroffen werden. Ob Mazzoth- wie Sukkothfest immer am Vollmond begangen wurden, bleibt fraglich. Pg Exod. 12, 17 giebt an, daß der Auszug aus Ägypten wirklich am 15. Nisan erfolgt ist, und da ist es das wahrscheinlichste, daß Moses das vormosaische Fest, zu dessen Feier Israel in die Wüste ziehen wollte, das also in die Zeit des Auszuges fiel, zu dem historisch-mnemonischen Fest umgewandelt hat.

3. Passah- und Mazzoth-Fest gehören auch bei Ph eng zusammen, werden aber nicht verwischt wie bei D und Ezechiel, sondern deutlich geschieden. Daher hat Ph einen Passahabend und sieben Mazzothtage.

4. Auch Ph kennt das Passah-Mazzoth-Fest nur als Wallfahrtsfest; wenn es das auch nicht so hervorhebt wie D, so geht es doch aus der Anordnung der Festversammlung am ersten und siebenten Mazzothtage hervor. Durch diese steigert Ph die Anforderungen gegenüber JE und D, erleichtert sie aber auch wieder gegenüber D, indem es für den siebenten Tag nicht wie D gänzliche Enthaltung von der Arbeit fordert. Darum kann Ph älter wie D sein, und es muß nicht jünger sein.

5. Die speciellen Opfer, die Ph (P) vorschreibt an den sieben Mazzothtagen, finden sich bei B, J, JE und D nicht angeordnet. Daraus folgt aber nicht, daß sie nicht vorhanden waren. Denn einmal kennen B und J Opfer, sodann bezeugen die ältesten Schriftpropheten schon das Vorhandensein eines reichausgestatteten Opferdienstes, und wenn sie auch speciell die Mazzothopfer nicht nennen, so bezeugen sie die Neumondsopfer, und die sind dieselben wie die Mazzothopfer. Es braucht also Ph gar nicht gegenüber B, J, JE und D die Opferforderungen gesteigert zu haben und also jünger zu sein als D. Ph (P) wird hier gerade aus den alten priesterlichen Thoroth, deren Existenz auch ein Teil

der Kritiker einräumt, geschöpft haben, und diese Opfervorschriften, trotzdem sie in Ps jetzt enthalten sind, wie die Kritik wenigstens annimmt, sind altes ererbtes Gut.

6. Auch bei Ph haben die Mazzoth keine Beziehungen zu Ernte, da das Gesetz über die Erstlingsgarbe nicht zum Passah-Mazzoth-, wohl aber zum Wochenfestgesetz nach der Ansicht von Ph oder doch Rp gehört. Die Einteilung, die der Text selber macht, der Lev. 23, 1—8 von 10—22 trennt, ist sachlich auch durchaus richtig. Die Erstlingsgarbe, die am 15. des ersten Monats dargebracht werden sollte, war die Weihe des Ernteanfangs, wie das Wochenfest das Fest des Ernteschlusses ist.

7. Das Passahgesetz Ezechiels weicht von dem in Ph und P so ab, daß Ezechiel es zwar gekannt haben wird, aber nicht von ihm abhängig ist, vielmehr mit prophetischer Freiheit selbständige Bestimmungen vorschlägt, die aber nicht Gesetz geworden sind.

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen der priesterlichen Grundschrift. Pg.

Exod. 12, 1—20, 28, 43—50; 13, 1. 2.

45. Ältere und neuere Quellenscheidung innerhalb Exod. 12 und 13.

Nach Dillmann, Wellhausen, Kuenen, Strack, Jülicher und Cornill gehören zu Pg sicher Exod. 12, 1—14, 28, 50; 13, 1. 2. Während die ersten vier auch noch Exod. 12, 15—20, 43—50 dazu rechnen, weisen die beiden letzteren diese Stücke Ps zu, wogegen wieder Driver gerade Exod. 12, 12 ff. als alte mit Ph verwandte Thoroth in Anspruch nimmt, und George und Müller innerhalb Exod. 12, 1—20 bezw. 12, 1—28 noch eine besondere Quellenscheidung vorgenommen haben, auf die noch besonders einzugehen sein wird. Daß wenigstens Exod. 12, 15—20 zu Pg zu rechnen sein wird, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil JE und D Passah-Mazzoth-Bestimmungen hatten, und Pg schwerlich nur Passahbestimmungen allein gehabt haben wird, was doch der Fall sein würde, wenn Exod. 12, 15—20, die die Mazzothbestimmungen enthalten, nicht zu Pg gehörte. Doch wird das Nähere erst die Untersuchung selbst ergeben müssen.

Bevor jedoch in dieselbe einzutreten ist, erscheint es schon der Vollständigkeit wegen nötig, eine kurze Übersicht über die wichtigsten älteren Quellenscheidungen zu geben, die in Exod. 12 und 13 stattgefunden haben.

1. Stähelin (Stud. u. Krit. 1835, S. 462, 467 und Krit. Unterss. S. 16, 19 Anm.) unterschied eine erste (mosaische) Exod. 12, 1—28, 43—51, und eine zweite (nachmosaische) Gesetzgebung Exod. 13, 2—6.

2. Nach Vatke (Bibl. Theol. d. Alt. Test. S. 429 Anmerk.) ist die zweite gerade die ältere, wenn sie auch jetzt spätere Zusätze in sich schließt, und gehört die erste Gesetzgebung ins siebente Jahrhundert.

3. de Wette (Beitr. II, S. 195) teilt dem Elohisten Exod. 12, 1—28, 37—38, 40—51; 13, 1—2, dem Jehovisten Exod. 12, 29—36; 13, 3—16 zu.

4. Knobel (Komment. zum Exod.) weist dagegen an den Elohisten Exod. 12, 1—23, 28, 37a, 40—51; 13, 1—2; an den Jehovisten Exod. 12, 24—27, 35. 36; 13, 3—16, und zwar gehören davon dem Jehovisten selbst Exod. 12, 29—34, 39, seinen Quellen, nämlich dem Rechtsbuch 12, 24—27, 35. 36; 13, 3—16; dem Kriegsbuch Exod. 12, 37a—38 an.

5. v. Lengerke (Kenaan, S. 421) rechnet zur Grundschrift (Elohist) Exod. 12, 1—28, 29—51.

6. Nach Kayser (Das vorexil. Buch d. Urgesch. Isr. u. s. Erweiterungen 1874) und v. Orelli (Herzog REP.[2] XI, Artikel „Passah") gehören dem Elohisten Exod. 12, 1—10, 14—20, 28, 40—42, 43—51; 13, 1. 2; dem Jehovisten Exod. 12, 11—13, 21—27, 29—39; 13, 3—16 an.

7. Nöldecke teilt wieder dem Elohisten, der Grundschrift Exod. 12, 1—23, 28, 37[a], 40—51; 13, 1. 2 zu, während Exod. 12, 24—27 späterer Zusatz ist, dem Jehovisten Exod. 12, 29—36, 39, 13, 3—16, dem Redaktor endlich Exod. 12, 37[b]—38.

8. Vaihinger (Herzog REP.[1] Art. „Passah") unterscheidet einen Präelohisten Exod. 12, 35. 36, einen Elohisten Exod. 12, 1—24, 28, 29, 37, 38, 40—51; 13, 1—4, und einen Jehovisten Exod. 12, 25—27, 30—34, 39; 13, 5—16.

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß über die Zurechnung der einzelnen Verse an die verschiedenen Quellen doch ein recht mannigfaltiges Urteil abgegeben worden ist.

9. George (Die ält. jüd. Feste, S. 88 ff.) hat sich bei seiner Einteilung von Exod. 12 und 13 von Vater (Komment. üb. d. Pentateuch 1802—1805, II, S. 32) und de Wette (Beiträge II, S. 196 ff.), die auf den fragmentarischen Charakter der Erzählung in Exod. 12 und 13 schon hingewiesen hatten, leiten lassen, hielt aber das Ganze nicht für eine Reihe von Fragmenten, sondern nur Exod. 12, 1—28 für ein eingeschobenes Fragment, das den Zusammenhang zwischen Exod. Kap. 11 und 12, 29 nur störend unterbricht und in dem überhaupt nur das Passahfest erwähnt wird. Aber auch dies große Fragment enthält wieder mehrere kleinere Fragmente: so ist Exod. 12, 2 eingeschoben, da sonst zwischen Exod. 12, 1 und Exod. 12, 3 keine grammatische Verbindung ist, ferner Exod. 12, 6—11; ebenso Exod. 12, 14—20, da hier gar nichts vom Passahfest, sondern nur von dem Mazzothfeste gesagt wird, und es auch ein gesetzliches Stück ist, während die eigentliche Schrift eine rein historische ist. Bei der Geschichte des Auszuges sollte nur die Entstehung und nicht eine Beschreibung des Passahmahles ursprünglich gegeben werden, die letztere fügte erst ein Späterer hinzu, der sie vermißte, und so entstand ein neues Fragment in dem größeren. Andrerseits war ursprünglich aber nur eine Darlegung der Bedeutung des Passahmahles beabsichtigt; da aber zu dem ganzen Fest auch die ungesäuerten Brote notwendig gehörten, so ergänzte ein Späterer ebenfalls diesen Mangel durch ein neues weiteres Fragment. Da nun nach dem ganzen Charakter aller Erzählungen des Exodus nicht Geschichte, sondern nur mythische Behandlung beabsichtigt ist, solche mythischen Erzählungen aber zu ihrer Grundlage häufig Gebräuche und Einrichtungen einer späteren Zeit haben, welche die Elemente zu der Dichtung hergeben, so ist die ganze Erzählung von der Vernichtung der Erstgeburt wahrscheinlich durch eine Reflexion auf die Bedeutung des Passahfestes entstanden. Die Erzählung gebraucht also das Passahfest zur Erläuterung und zum Schaffen der Geschichte, das Frag-

ment entnimmt aus der Geschichte die Erklärung des Passahfestes. „In der Erzählung hat sich die im Feste erhaltene Idee der Heiligkeit der Erstgeburt gebildet zur Geschichte der Ausrottung der ägyptischen, die nach Exod. 11, 7 zur Verherrlichung der Israeliten beitragen soll, in dem Fragment dagegen ist die Hauptsache das Verschonen der israelitischen Erstgeburt, wodurch die etymologische Beziehung auf den Namen des Festes bezweckt wird. In der Erzählung wird das Essen des ungesäuerten Brotes nur als eine Folge von der Eile des Auszuges angegeben, in dem Fragment dagegen gehört es zu den gesetzlichen Bestimmungen, die, wenn sie nach dem Zweck derselben auch ursprünglich nicht dazu gehören konnten, doch der Vollständigkeit halber als besondere Zusätze eingefügt werden mußten" (l. c. S. 101 f.).

Auch Exod. 12, 43 reihten sich nun noch Fragmente an, die jene gesetzlichen Verordnungen vervollständigen sollten, in denen sich eine strengere Ansicht ausspricht, die den Fremdling, der unter Israel weilt, zur Beobachtung der Sitten und Gebräuche des Volkes Israel nötigen will, und eine mildere, die die Beobachtung derselben freistellt und nur fordert, daß der Fremdling im Falle der Beteiligung am Passahmahl auch die erforderlichen Voraussetzungen desselben erfüllen muß (l. c. S. 102 ff.).

Exod. 13 wird V. 2 befohlen, Jahve alle Erstgeburt zu heiligen, dagegen schon mit V. 3 zu dem Mazzothfeste übergegangen, wogegen V. 11 wieder an V. 2 anknüpft. Daraus geht hervor, daß zwischen beiden Anordnungen eine Ideenverbindung bestanden haben muß, daß also das Darbringen der Erstgeburt zu den Gebräuchen des Festes gehörte. Die Fragmente in Exod. 12 und 13 scheinen auch verwandt zu sein, wie Exod. 12, 15 verglichen mit Exod. 13, 5, 1, und Exod. 12, 26 verglichen mit Exod. 13, 8, 14 zeigen, und einem Verfasser anzugehören (l. c. S. 104 ff.). Das Fragment in Exod. 13, also 13, 3—10 ist späteren Datums als das Deuteronomium, was aus der Art hervorgeht, wie das Heiligen der Erstgeburt auch auf die menschliche Erstgeburt übertragen wird, „was das Zeichen einer späteren auf abstrakte Konsequenz bedachten Richtung ist;" also ist auch das Fragment in Exod. 12 (V. 1—28) späteren Datums, da beide ja einen Verfasser haben (l. c. S. 107).

So überholt nun auch diese Quellenscheidung Georges ist, so ist ihm doch die neuste Kritik darin gefolgt, daß sie Exod. 12, 43—50 und 13, 3—10 wie 11—16 als besondere Stücke anerkennt, von denen sie das erstere an Ps, die beiden letzteren teils an JE, teils an D, teils wenigstens an JE, aber von Rd überarbeitet, zuweist. Dagegen hat sich seine Ansicht über Exod. 12, 1—28 keine Anhänger verschafft, nur Stähelin und de Wette hielten nach Exod. 12, 1—28 für ein Stück, der erstere aber für mosaisch, also gerade für alt, der andere für ein Stück des Elohisten. Aber fast alle Kritiker älterer und neuerer Zeit machen bei Exod. 12, 28 einen Abschnitt, und alle mit Ausnahme von Vaihinger erkennen in Exod. 13, 1. 2 ein besonderes Stück, das heute an Pg gewiesen wird.

In neuerer Zeit hat nun Müller in seinem „Kritischen Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pesach- und Mazzoth-

festes (nach den pentateuchischen Quellen)" 1883 über die Quellenscheidung in Exod. 12 und 13, besonders auch über Exod. 12, 1—20; 13, 1—16 eine Ansicht aufgestellt, die von der der Graffschen Schule abweicht, und daher einer besonderen Darstellung bedarf.

Er faßt seine „von andern Darstellungen vielfach abweichenden Ergebnisse" selbst (l. c. S. 25 f.) so zusammen:

„1. Der Gesetzesabschnitt Exod. 12, 1—14 ist keine einheitliche Komposition, sondern das Ergebnis einer Zusammenarbeitung verschiedener Schriften und mehrfacher Überarbeitungen.

2. Besonders zu unterscheiden sind darin wirkliche Bestandteile der Gesetzgebung und Elemente volkstümlicher Überlieferung. Die ersteren sind in einer für alle Zeiten gültigen Form abgefaßt und nehmen keine Rücksicht auf das Passahfaktum; die letzteren stellen eine lediglich auf die Passahnacht berechnete Verordnung dar; jene sprechen von einer häuslichen Feier des Pesach und enthalten ohne Zweifel vordeuteronomisches Material; diese betonen hauptsächlich den rituellen Akt. V. 7.

3. Die Vereinigung der beiden Überlieferungen kann sich nicht allzuspät vollzogen haben; denn die Darstellung des Pesachfestes als einer häuslichen Feier konnte sich nur im Anschluß an jenes Stück volkstümlicher Überlieferung entfalten, derzufolge die erste Feier noch in Ägypten selbst stattthatte. Dieser innigen Verbindung mit jenem Stücke der lebendigen Volkssage ist es auch zu verdanken, daß diese Pesachverordnung nicht in den Zusammenhang der Stiftshütten-Gesetzgebung aufgenommen wurde.

4. Die erheblichste Überarbeitung und Erweiterung hat der Abschnitt durch den priesterlichen Gesetzgeber erfahren; darauf deuten neben den genauen rituellen Bestimmungen auch die sprachlichen Merkmale.

5. In den gegenwärtigen Zusammenhang ist der Abschnitt durch einen Sammler gekommen, dem es darum zu thun war, diese die erste Pesachfeier betreffenden Verordnungen an der passendsten Stelle der Geschichtserzählung so gut als möglich einzugliedern."

6. „Ebenso wie der Inhalt des Pesachgesetzes Exod. 12, 1—14 widerstrebt auch das Stück Exod. 12, 15—20 der Einreihung in den Zusammenhang der Auszugsgeschichte" (l. c. S. 29).

7. „Seine gegenwärtige Stellung verdankt es jedenfalls einem Redaktor und Sammler" (l. c. S. 31).

8. „V. 16 und 17a sind späterer Einsatz und lehnen sich an Num. 28 und Lev. 23 an (l. c. S. 32)."

9. „Dies Stück trägt die Merkmale der priesterlichen Schrift an sich." ibid

10. „Exod. 13, 1. 2 ist ein verhältnismäßig junges Fragment eines Erstgeburtsgesetzes und gehört zu P" (l. c. S. 35 f.).

Die Beurteilung und Prüfung dieser Müllerschen Resultate wird am besten mit einer nachher anzustellenden Erörterung der Integrität von Pg Exod. 1—20, 28; 13, 1. 2 verbunden werden und gehen wir nunmehr zunächst dazu über, den Text von Pg Exod. 12, 1—20, 28; 13, 1. 2 zu geben und mit kurzen sachlichen Anmerkungen zu begleiten.

46. Der Text der Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Pg.

Exod. 12, 1–20. 28. 51; 13, 1. 2.

Exod. 12, 1. Und es sprach Jahve zu Mose und zu Aaron im Lande Ägypten also: 2. Dieser Monat[1] (sei) euch Monatehaupt,[2] erster[3] sei er euch von den Monaten des Jahres. 3. Redet in der ganzen Gemeinde[4] Israel also: am zehnten[5] dieses Monats, da sollen sie sich nehmen ein jeder Kleinvieh[6] nach Vaterhäusern,[7] ein (Stück) Kleinvieh für das Haus;[8] 4. wenn aber das Haus zu wenig zahlreich ist für ein (Stück) Kleinvieh,[9] so soll er und sein Nachbar, der nahe ist seinem Hause, es nehmen nach der Zahl[10] der Seelen, einen jeden seinem Essen gemäß[11] sollt ihr rechnen[12] auf das (Stück) Kleinvieh,[13] fehllos,[14] männlich,[15] einjährig[16] soll es euch sein; von den Schafen und von den Ziegen sollt ihr es nehmen. 6. Und es soll euch sein

---

[1]) d. h. der Ährenmonat, wie er bei B (Exod. 23, 15), J (Exod. 34, 18; 13, 4), D (Deut. 16, 1) oder Nisan, wie er nach dem Exil (bei Neh. 2, 1; Esth. 3, 7) genannt wird.

[2]) d. h. Anfang der Monate.

[3]) Im Gegensatz gegen das ökonomische Jahr, das bei B (Exod. 23, 16), J (Exod. 34, 22) aber auch bei P (Lev. 25, 22) u. a. and. St. zu Grunde liegt; hier ist entweder der Jahresanfang des bürgerlichen oder des kirchlichen oder kultischen Jahres gemeint; für eine spätere Abfassung von Exod. 12, 1 ff. P legt diese Jahresrechnung mit dem Frühlingsanfang statt der andern mit dem Herbstanfang jedenfalls kein Zeugnis ab. Ob beide Jahresrechnungen in alter Zeit nebeneinander bestanden haben, ist nicht nachweisbar; das Ganze bleibt ein bisher ungelöstes Problem, wie Müller (l. c.) anerkennt. Vgl. das oben S. 45 f. darüber An- und Ausgeführte und Dillmann, Über d. Kalenderwesen d. Israeliten vor d. babyl. Exil, Monatsberichte d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1891, S. 914–935.

[4]) edah nur bei P.

[5]) Wörtl.: in der Zehne dieses Monats, wenn sie sich vollendet; der zehnte Tag ist wegen seiner Bedeutsamkeit gewählt als Schluß der ersten Monatsdekade oder der großen Woche (Gen. 24, 55; Lev. 16, 29); auch der Vorbereitungstag des siebentägigen Herbstfestes ist der zehnte des siebenten Monats. Lev. 23, 27; 25, 9; vgl. Jos. 4, 19 und Ewald, Altert. S. 473 (Dillmann). Diese Bestimmung galt nur für die erste Feier, wie schon die Rabbinen (Tract. Pes. 9, 5) erkannten und die Verschiedenheiten zwischen der ersten und den späteren Passahfeiern auf neun brachten, vgl. Tresenreuter, de discrimine pasch. aegypt. et generat. 1739. Carpzov, appar. S. 406 und Lightfoot, Opp. I, S. 727. Nach Keil (vgl. Mischna Pes. 9, 5) Hebr. Archäol. I, S. 391, Nr. 26 ist diese Bestimmung „insofern bedeutsam, als sie dazu diente, das Lamm als Sinnbild des Volkes darzustellen und ihm schon in diesem Falle, wo in Ermangelung eines Altares beim Schlachten desselben kein Opferritual in Anwendung kommen konnte, den substitutiven Charakter eines Opfers aufzuprägen. Dies wurde erzielt durch die Vorschrift, das Lamm ebensoviele Tage vorher behufs der Schlachtung und Bereitung zum gottesdienstlichen Mahle auszuwählen, als doroth vergangen waren, seitdem Israel nach Ägypten gebracht worden . . . Vgl. Hofmann, Weiss. u. Erfüll. I, S. 123 und Kurtz, Gesch. d. Alt. Bund. II, S. 125; Baumgarten, Theol. Komment. I, S. 468.

[6]) d. h. Schafe oder Ziegen. Später nahm man immer ein Lamm.

[7]) d. h. Familienweise.

[8]) d. h. für den Hausvater und dessen Angehörige; damals also alle Angehörigen. Num. 9, 10 ff. schließt schon die Unreinen aus, die einen Monat später feiern sollen; B (Exod. 23, 17); J (Exod. 34, 23); D (Deut. 16, 1 und 16) schreiben nur das Erscheinen der Männer vor dem Angesichte Jahves vor. Nach Tract. Pes. 8, 1 konnten auch Frauen teilnehmen; die Karäer lassen nur männliche Erwachsene zu. Vgl. Babyl. Joma 12, 1 und Joseph. bell. jud. 2, 14, 3; 6, 9, 3; Winer, Bibl. Realwörterb. II, S. 200.

[9]) Wörtl.: wenn das Haus zu wenig zahlreich ist, um zu sein, zu gehören zu einem (Stück) Kleinvieh, d. h. wenn es weniger Angehörige hat, als nötig sind, ein Lamm auf einmal zu verzehren. Die spätere Tradition setzte die Zahl auf zehn fest, Joseph. de bell. jud. 6, 9, 3. Targ. jerich. I.

[10]) mikhsa Betrag, Zahl wie auf Lev. 27, 23.

[11]) d. h. nach dem beurteilen, was jeder im Essen leistet, ob es Männer oder Greise sind, die teilnehmen.

[12]) Khasa schneiden, teilen, daher zählen.

[13]) seh ist das einzelne Stück von zon.

[14]) Das mußten alle Opfertiere sein, Lev. 22, 17 ff. P., denn zum Opfertier, das man Gott darbrachte, mußte das beste gewählt werden.

[15]) Wie beim Brandopfer Lev. 1, 3, 10. P.

[16]) LXX ἐνιαύσιος, vgl. Num. 3, 15 ff.; 1, 3; Lev. 12, 3; 27, 6; Gen. 21, 4; Jon. 4, 10; Exod. 30, 14 in der Blüte der Kraft, wie bei Brandopfern, aber auch andern Opfern (Knobel).

zur Aufbewahrung[1]) bis zum vierzehnten[2]) (Tage) in diesem Monat, und ihr sollt es schlachten[3]) die ganze Versammlung der Gemeinde Israels[4]) zwischen den beiden Abenden,[5]) 7. und sie sollen nehmen von dem Blute und streichen[6]) an die beiden Pfosten und an die Oberschwelle[7]) an den Häusern, in welchen sie es essen, 8. und sie sollen essen das Fleisch in dieser Nacht[8]) als am Feuer gebratenes[9]) und Ungesäuertes,[10]) zu bittern Kräutern[11]) sollen sie es essen. 9. Nicht sollt ihr davon essen roh[12]) und gekocht,[13]) gargemacht im Wasser, sondern als am Feuer Gebratenes, seinen Kopf nebst seinen Beinen[14]) und seinem Inneren,[15]) 10. und nicht sollt ihr übrig lassen davon bis zum

---

[1]) d. h. ihr sollt es aufbewahren.

[2]) Der 14. (Abib oder Nisan) wird auch bei Ph Lev. 23, 5 genannt und bei den Passahfeiern des Hiskia und Josia.

[3]) d. h. alle sollen es gleichzeitig schlachten und zwar damals die Hausväter; nach 2. Chron. 30, 17 bei der hiskianischen Passahfeier schlachteten die Leviten ausnahmsweise, nach 2. Chron. 35, 6, 11 bei der josianischen Passahfeier die Leviten überhaupt, vgl. Esr. 6, 20 und so blieb es später; die möglichen Gründe sind schon früher berührt.

[4]) Vitringa (Observat. I, c. 3, § 9): Kahal universam Israelitarum multitudinem notat nemine excepto, d. h. alle sollen es gleichzeitig schlachten; die Formel Kehal adath nur noch Num. 14, 5.

[5]) Über diese Formel ist das Sprachliche und Sachliche schon bei Ph Lev. 23, 5 bemerkt worden. Diese Zeitangabe trifft nicht nur für das Passahopfer Num. 9, 3, 5, 11; sondern auch für das tägliche Abend- (Brand-)opfer; Exod. 29, 39, 41; Num. 28, 4, 8 und das Abend- (Rauch-)opfer Exod. 30, 8 zu. Nach Exod. 16, 12 steht den haarb. im Gegensatz zu baboker. Zur Zeit Jesu wurde das Passahopfer von 3—6 Uhr nachmittags geschlachtet, Joseph. bell. jud. 6, 9, 3; Tract. Pesach. 5, 3; vgl. Deut. 16, 3 Kebo ha schemesch = circa occasum solis, wenn die Lampen im Tempel angezündet wurden, Exod. 30, 8.

[6]) Wörtl.: geben wie Lev. 4, 18 P, aber auch bei J Exod. 12, 22.

[7]) d. h. das Gebälk über der Thür wie bei J Exod. 12, 22 f., es soll nicht die Unterschwelle bestrichen werden, damit das Blut nicht mit Füßen getreten wird (Strack). Ähnliche Bräuche finden sich noch heute bei den Beduinen und Arabern, vgl. Dillmann z. d. St. u. Keil, Hebr. Arch. I, S. 388, Nr. 14 u. Bähr, Symbolik II, S. 633.

[8]) Nämlich in der durch V. 6 bestimmten Nacht vom 14. bis 15. des Monats, und es ist natürlich die Auszugsnacht gemeint.

[9]) Wohl am Spieß und nicht in Bratöfen (Rabbinen bei Reland ant. sacr. III, 6, 18). Das Braten ist nicht befohlen, weil es vornehmere Sitte und später allgemeiner wurde (Wellhausen, Prol. S. 68), oder weil es schneller, leichter und einfacher ist als das Kochen (Rosenmüller, Winer, v. Hofmann), sondern wohl darum, weil beim Braten das Tier nicht zerstückelt, auch die Berührung mit andern Substanzen eher vermieden wurde (Baumgarten, Kurtz, Keil, Strack).

[10]) d. h. Mazzoth.

[11]) Bitteres, d. h. Bitterkräuter, vgl. Klagel. 3, 15. Nach der Mischn. Pes. 2, 6 sind es verschiedene Kräuter gewesen, vgl. Bochart (Hieroz. I, S. 691, Leipz. Ausg.) als lactuca, intybi genera, parthenium (oder Raphanum Rettich) urtica, lactuca amara. LXX haben πικρίδες. Vulg.: lactuca agrestis, vielleicht nach Apulej. de herb. 31 auch wilder Lattich, nach Dioscorid. 2, 160 die wilde Endivie, die beide in Ägypten und Syrien heimisch sind (vgl. Rosenmüller, Schol. ad Exod. 12, 8). Es würde sich also um Lattich, Endivien, Nessel, Rettich handeln. Nach Raschi sind die bittern Kräuter eine Anspielung an die Exod. 1, 14 ff. erzählten bitteren Leiden des Volkes Israel in Ägypten, von denen es nun erlöst worden, und an die es sich in der Zukunft erinnern soll (vgl. Dillmann II, S. 117 f.); nach Fr. W. Schultz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 108) bilden sie auch die Leiden der Zukunft ab und illustrieren den Satz: wir müssen durch viel Trübsal ins Reich Gottes gehen. „Die späteren Juden haben freilich die bitteren Kräuter nicht so aufgefaßt, wenn sie dieselben mit den ungesäuerten Brotkuchen in einen süßen Brei charoseth (Mischn. Pes. 2, 8; 10, 3) eintauchten, vgl. Buxtorf, Synag. jud. c. 18, S. 407; Lundius, Jüd. Heiligt. V, Kap. 13, § 13." Aber war nicht der Gegensatz dann noch krasser? Vgl. Keil, Hebr. Arch. I, S. 390, Nr. 24.

[12]) Nur sehr tiefstehende Volksstämme essen rohes Fleisch.

[13]) Das Kochen, also Garmachen mit Wasser, denn der Satz „gar gemacht im Wasser" ist doch Exegese zu „gekocht", ist verboten, weil dann das Tier zerstückelt werden mußte, und das eben sollte nicht geschehen. Diese Bestimmung in Exod. 12, 9 ist kein Widerspruch gegen die in Deut. 16, 7, du sollst es kochen und essen. Denn diese Übersetzung in Deut. 16, 7, du sollst es kochen, ist ungenau, baschel heißt weder „kochen" noch „braten", sondern „gar machen"; mit bammaim heißt es „kochen", mit baesch heißt es „braten" (2. Chron. 35, 13).

[14]) d. h. also: das Tier soll ganz gebraten werden.

[15]) Vgl. Lev. 1, 9; ʿal = dazu, nebst, vgl. Exod. 35, 22; Num. 9, 11; 1. Sam. 14, 32; Gen. 32, 12; Lev. 2, 2. 16; 3, 4. 10. 15; 4, 9. 11; 7, 4; 23, 20. So wurde die Profanierung des Tieres verhindert (Hupfeld, Komment. I, S. 25), und das ganze unzerstückte Opfertier bezeichnete oder symbolisierte die Gemeinschaft der Teilnehmer am Mahle (Dillmann).

Morgen,[1]) was aber übrig geblieben ist bis zum Morgen, sollt ihr mit Feuer verbrennen,[2]) 11. und also[3]) sollt ihr es essen: eure Hüften gegürtet,[4]) eure Schuhe an euren Füßen[5]) und euren Stab[6]) in eurer Hand, und ihr sollt es essen in ängstlicher Hast:[7]) ein Passah[8]) Jahves[9]) ist es. 12. Denn ich werde durchziehen das Land Ägypten[10]) in dieser Nacht[11]) und schlagen alles Erstgeborene[12]) im Lande Ägypten vom Menschen bis zum Vieh,[13]) und an allen Göttern[14]) Ägyptens werde ich Gericht[15]) üben, ich Jahve 13. und es wird sein das Blut[16]) für euch[17]) zu einem Zeichen an den Häusern, in welchen ihr seid, und wenn ich das Blut sehe,[18]) so werde ich an euch vorübergehen,[19]) und nicht wird sein unter euch ein Schlag zum Verderben,[20]) wenn ich schlage im Lande Ägypten. 14. Und es soll sein dieser Tag[21]) euch

---

[1]) Diese Bestimmung, die die Profanierung des Fleisches ebenfalls verhüten soll, ist alt. B; J und D haben sie auch; vgl. Exod. 23, 18; 34, 15; Deut. 16, 4; Num. 9, 12.

[2]) Für die meisten andern Opferarten die gleiche Bestimmung, vgl. Lev. 7, 15, 17; 4, 12, die die Profanierung verhindern sollte; LXX haben hier einen aus Exod. 12, 46 entnommenen kritisch wertlosen Zusatz.

[3]) Vgl. Exod. 29, 35; Num. 8, 26; und zurückweisend Num. 15, 11—13; Deut. 29, 23 (Strack).

[4]) Wie beim eilenden Lauf; 1. Kön. 18, 46; 2. Kön. 4, 29; Jes. 5, 27.

[5]) Wie man sie auf der Straße und auf Reisen trug Jos. 9, 5. 13; Deut. 29, 4.

[6]) Vgl. Gen. 32, 11.

[7]) Ebenso bei D Deut. 16, 3; ferner Jes. 52, 15. Die Meinung (Georges), Passah sei von chipason abzuleiten, und wolle es erklären, ist ganz unhaltbar und Wortspielerei. Die Ansicht Baur's, das Gottesvolk solle sich in voller Rüstung seinem Gotte darstellen, wie die Römer beim Census auf dem Marsfelde, die er aus dieser Stelle ableitet, ist lächerlich. Nach Schultz enthält es die Mahnung, wohlgerüstet die Befehle des Herrn zu erwarten, damit man durch nichts mehr behindert sei, ihnen schnell und geschickt Folge zu leisten (l. c. 1857, S. 209). Schon die Rabbinen erkannten, daß die Vorschriften in Exod. 12, 11, wie auch V. 12 zeigt, nur für das erste Passah in Ägypten gelten sollten und gegolten haben: es waren die Vorbereitungen zum Auszuge zunächst zur geplanten Festfeier in der Wüste; und richtig sagen Schultz (l. c.) und Strack z. d. St., daß das Passah auch später so genossen werden soll, werde nirgends angeordnet und trete auch im N. T. nicht entgegen.

[8]) d. h. Vorübergehen, Verschonung Jes. 31, 5; mit 'al Exod. 12, 13 P; Exod. 12, 23, 27 J; vgl. die früher gegebene Erklärung und angestellte Erörterung. Hier wie Lev. 23, 5; Num. 28, 16; 33, 3 bedeutet pesach das Passahmahl, Exod. 12, 21; Deut. 16, 2; 2. Chron. 35, 1, 6 ff. das Passahlamm.

[9]) Von Jahve ist es angeordnet, daß man es ihm halte oder heilige (Strack, Dillmann).

[10]) Formel von P.

[11]) d. h. in der unmittelbar dem Auszug vorhergehenden Nacht; so auch bei J Exod. 12, 29 f., 42 und die Anspielung bei Jes. 30, 29.

[12]) So auch bei J (Exod. 12, 29; 13, 13. 15; Exod. 34, 20) und B (Exod. 22, 28) und D (Deut. 15, 19).

[13]) So auch bei J (Exod. 12, 29; 13, 12. 15).

[14]) So auch Num. 33, 4; Jahve zeigt, daß er auch in Ägypten Gott ist; die Stelle in P, die die Strafgerichte Jahves erzählte, ist vom Redaktor des Pentateuch bezw. Hexateuch eliminiert.

[15]) Die Ansicht, daß Jahves Gerichte in Feuersbrunst bestanden hätten, findet sich im Buch der Jubiläen Kap. 48; eine andere, daß Jahve die Tempel und Götzenbilder umgestürzt habe, bei Hieronym. (ep. ad Fabiolam) Targ. Jerusch. I, wobei man sich auf 1. Sam. 5 3 f.; Jes. 19, 1 berief. Die Propheten (Jes. 19, 1; Jer. 40, 13; 46, 25; Ezech. 30, 13) reden auch davon, daß Jahve Strafgerichte an den Göttern Ägyptens vollzogen habe. Andere dachten an eine Pest. Über Beziehungen zum Mythus vom Typhon vgl. Dillmann II, S. 119; Strack z. d. St. erinnert an das Wort Jethros Exod. 18, 11, „daß Jahve größer als alle Götter."

[16]) So auch Exod. 12, 23 J.

[17]) Bei J (Exod. 12, 23) ist das Blut ein Zeichen für Jahve; hier für die Israeliten ein Zeichen und zugleich ein Unterpfand, daß sie verschont bleiben; lachem „euch zu gut".

[18]) So auch Exod. 12, 23 J, aber in erzählender Form; hier zwei Perfekta zum Ausdruck eines Bedingungssatzes Exod. 16, 5. 21; Gen. 33, 13; 44, 4.

[19]) pasachti vgl. vorhin; von der Bedeutung „beschirmen" (sich über jemand neigen) (Redslob-Schultz) u. a. kann keine Rede sein; indem Jahve vorübergeht, ohne zu schlagen, verschont er eben; daher verschonen.

[20]) maschchit könnte auch „Verderber" bedeuten; doch ist „Verderben" nach Ps. 18, 9; Ezech. 5, 16; 21, 36 vorzuziehen.

[21]) Nämlich der dieser Nacht, in der ich eurer verschont habe, folgende Tag, also der Tag des Auszuges, wobei aber der Tag nicht zu pressen ist, so daß ein Widerspruch zwischen Nacht und Tag des Auszuges entsteht; ähnlich steht es bei D, wo es auch heißt, der Auszug erfolgte Nachts, und ihr sollt denken an den Tag, da ihr ausgezogen seid.

zur Erinnerung[1]) und ihr sollt ihn feiern[2]) als eine Feier[3]) Jahves, nach euren Geschlechtern[4]) sollt ihr ihn als eine ewige Satzung[5]) feiern.
15. Sieben[6]) Tage sollt ihr ungesäuerte[7]) (Brote) essen, jedoch[8]) am ersten Tage[9]) sollt ihr aufhören lassen den Sauerteig aus euren Häusern, denn wenn[10]) jemand Gesäuertes ißt, — so soll ausgerottet[11]) werden diese Seele aus Israel — vom ersten bis zum siebenten Tage,[12])
16. und am ersten[13]) Tage soll heilige Versammlung[14]) und am siebenten[13]) Tage heilige Versammlung[14]) für euch sein, keine Arbeit[15]) soll an ihnen gethan werden, jedoch was gegessen wird von jeglicher Seele,[16]) dieses allein soll gemacht werden von[17]) euch,
17. und ihr sollt beobachten das Ungesäuerte,[18]) denn an eben[19]) diesem Tage habe ich herausgeführt[20]) eure Scharen[21]) aus dem Lande Ägypten, und ihr sollt beobachten diesen Tag nach euren Geschlechtern[22]) als eine ewige Satzung.[22])
18. Im ersten (Monat)[23]) am vierzehnten[24]) Tage des Monats am Abend[25]) sollt ihr essen Ungesäuertes[26]) bis zum einundzwanzigsten Tage[27]) des

---

[1]) Zu einer Gedenkzeit (Dillmann), zu einem Gedächtnistag (Strack).
[2]) chagag, in dem Worte liegt einmal das fröhliche Feiern und dann das „Wallen" zur Feier, vgl. Exod. 12, 16 P.
[3]) chag wie bei B, J, D und P.
[4]) d. h. „nach der Reihenfolge eurer nacheinander kommenden Generationen" (Dillmann). Die Formel ist P eigentümlich, vgl. Exod. 16, 32 f.; Lev. 22, 3; 23, 43; Num. 9, 10; 15, 14.
[5]) Diese für P charakteristische Formel steht immer bei Verordnungen, die für alle Zukunft in Israel gelten sollen (Gen. 17, 7. 9. 12; Exod. 12, 17. 42 (J und P); 30, 10. 31; 31, 13. 16; Lev. 3, 17; 17, 7; 23, 14 u. a. a. St.
[6]) Die gleiche Bestimmung bei B (Exod. 23, 15), J (Exod. 34, 18; 13, 6. 7), D (Deut. 16, 3. 4) und indirekt auch bei Ph (Lev. 13, 4—8).
[7]) d. h. Mazzoth.
[8]) ach dient zur Hervorhebung, vgl. Exod. 31, 13; Lev. 23, 27, 39; Num. 1, 49.
[9]) Da nach Exod. 12, 19 Pg und auch nach J und D während der sieben Tage kein Sauerteig in den Wohnungen gefunden werden soll, so mußte er schon am Tage vor den sieben Tagen, also am 14. Abib oder Nisan fortgeschafft werden, so daß er am Abend des 14. nicht mehr vorhanden war; es ist also hier so aufzufassen wie Gen. 2, 2: „das Aufhören beginnt mit dem Nichtvorhandensein" Strack, Dillmann nach Ibn Esra.
[10]) we mit dem Partic. so auch Exod. 12, 19; vgl. Gen. 4, 15; Exod. 30, 33; Lev. 17, 10.
[11]) Diese Bestimmung findet sich bei B, J, D und Pg nicht, aber Num. 9, 6—14; zur Sache vgl. Gen. 17, 14.
[12]) Die Zeitbestimmung: vom 1.—7. Tage gehört natürlich zum Partic. ochel.
[13]) Dieselbe Bestimmung findet sich auch bei Ph Lev. 23, 7. 8; den siebenten Tag zeichnen auch J und D aus durch Festversammlung; „daß auch der erste Tag ein Haupttag war, versteht sich (nach Dillmann II, S. 636) von selbst."
[14]) Dieser Ausdruck mikra kodesch findet sich nur bei P (Lev. 23 und Num. Kap. 28; 29) und Jes. 1, 13; 4, 5; J hat am 7. Tage ein chag lajahve, also eine Festversammlung; D hat am 7. Tage eine azereth lajahve, eine Versammlung (nicht einen Schlußtag).
[15]) Wie bei Ph (Lev. 23, 7), bei D nur für den siebenten Tag (Deut. 16, 8); zum Ausdruck vgl. Exod. 12, 43. 48; Lev. 16, 17. 29 und Gesen. Grammat. § 152, 1a.
[16]) d. h. die Bereitung der Speisen durfte stattfinden; für den Sabbath und den Versöhnungstag war jedes Geschäft, auch Feueranmachen, Kochen, Backen verboten (Exod. 16, 23; 35, 3).
[17]) le beim Passiv. Exod. 13, 7; Gen. 14, 19; Gesen. Grammat. § 121, 3.
[18]) mazzoth. LXX u. Samar. setzen ha mizwa (vgl. Exod. 12, 14) voraus. Die Mazzoth sollen also von dem 15. Nisan an gegessen werden.
[19]) Ein P eigentümlicher Ausdruck Exod. 12, 41. 51; Lev. 23, 14; Gen. 7, 13; 17, 23. 26; der Brauch des Mazzothessens wird also wie bei B, J und D historisch motiviert mit dem Auszuge aus Ägypten, wenn auch in diesem Verse nicht die Eile betont wird, wie bei D und J (JE). Dafür tritt aber Exod. 12, 11 (P) ein, das wie D die ängstliche Hast hervorhebt.
[20]) Vgl. Exod. 12, 14 P und 13, 3 J (JE).
[21]) Vgl. Exod. 6, 26; 7, 4.
[22]) Vgl. Exod. 12, 14 und die Anmerkung dazu.
[23]) chodesch ist hier wie Gen. 8, 13 und sonst zu ergänzen.
[24]) V. 18 widerspricht V. 17 nicht, aber ergänzt ihn dahin, daß das Mazzothessen schon am Abend des 14. beginnen soll. Ph, D, J und P haben an den sieben Mazzothtagen Mazzothgenuß, wie auch Pg Exod. 12, 17; hier liegt also eine Erweiterung vor.
[25]) Ph hat sonst ben haarbaim; baëreb wie hier auch Deut. 16, 4 und 6.
[26]) Mazzoth.
[27]) Davon, daß hier babylonische Rechnung zu Grunde liegt (Maybaum und früher George),

Monats am Abend.[1]) 19. Sieben[2]) Tage soll Sauerteig nicht gefunden werden in euren Häusern, denn wenn jemand Säuerndes[3]) ißt, so soll diese Seele ausgerottet werden aus der Gemeinde Israels (es sei)[4]) ein Fremdling[5]) oder ein Eingeborener[6]) des Landes. 20. Kein Säuerndes sollt ihr essen; in allen euren Wohnsitzen[7]) sollt ihr Ungesäuertes[8]) essen. 21—27.[9]) . . . 28. Und es gingen und thaten die Söhne Israel,[10]) wie Jahve Mose und Aaron geboten hatte, also thaten sie. 29—36,[11]) 37a,[12]) 37b,[13]) 38—39,[14]) 40—41,[15]) 42,[16]) 45—50.[17]) 51. Und an

---

ist, wie auch Müller anerkennt, keine Rede. Auch von einem achttägigen Feste ist nicht zu sprechen, denn es handelt sich bei Ph (Lev. 23, 5 ff.) wie hier um das siebentägige Mazzothfest und den Passahabend; und wenn Müller (l. c. S. 52 Anm.) sagt: „daß aber der 14 Nisan, obwohl die Feier des Pesach lediglich auf den Abend fiel, als ein eigener Festtag gezählt wurde, ist ganz natürlich," so steht davon weder hier noch sonst wo etwas, daß der 14. Nisan von 6 Uhr morgens ab als Festtag gerechnet wurde. So aber: der Passahabend und die sieben Mazzothtage ist das Passah-Mazzoth-Fest von Anfang an gefeiert worden, wenn auch bei B und J wie JE sich das nicht so genau bezeichnet findet. Man hat nun aber nicht von Vorfeier — Hauptfeier — und Schlußfeier (Wochenfest) zu reden, denn das Wochenfest ist ein selbständiges Fest, dem gegenüber der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe steht.

[1]) Aus V. 18 in Verbindung mit V. 19 geht hervor, daß die genaue priesterliche Zählung von Abend zu Abend ging; es sind also nur sieben Tage, vgl. J. C. Diehl, Nisan ook volgens Johannes de sterfdag von Jesus, Tiel 1868, S. 49, 55, 79 u. a. a. St., dagegen Kuenen, Theol. Tijdschr. 1869, de eerste dag von het feest der ongezuurde brooden S. 271 ff. und Müller, Pesach-Mazzoth-Fest, S. 30, Anm.; zum Ausdruck vgl. Num. 33, 38; Frisch, Abhandl. vom Osterlamm 1756, S. 145, 1163 rechnet in Exod. 12, 18 diese Zeit vom Anfangsabend des 14. Nisan nach Sonnenuntergang des 13. Nisan, weil schon bei der Passahmahlzeit süßes Brot gegessen wurde, bis auf den „Endigungsabend" des 21. Nisan, bringt also volle acht Tage heraus. Aber schon der Recensent dieses Buches in D. Krafts Neuer theol. Bibliothek 1758, S. 692 meint, daß hier vom siebentägigen Fest den Abend in einem Verse in zwiefachem Sinne gebraucht und bei dem 14. Nisan den Anfangs-, bei dem 21. den Endabend gemeint habe, auch schwer annehmbar sei, daß er, da er beidemal in Exod. 12, 19 und 12, 15 sieben Tage nenne, deren acht verstehe, zumal da am Passahtage das Verbot gesäuerten Brotes erst für das abendliche oder nächtliche Passahmahl galt und nicht schon für das Mittagsmahl, und die Gewohnheit, die Zeit gegen Abend schon zum folgenden Tage zu rechnen auch hier in Anwendung zu bringen sei. So käme also der Abend des 14. Nisan zum folgenden ersten Ostertage, und dann seien bis zum Abend des 21. Nisan sieben Tage, wie sie Moses angebe, nämlich sieben Festtage. Zu Lev. 23, 5 bemerkt Frisch (S. 256), daß das Gesamtfest aus dem Passahtage, der ein „Werkeltag" gewesen sei und aus sieben Tagen bestanden habe, deren erster ein Festtag und großer Sabbath, deren zweiter bis sechster „Werkeltage", deren siebenter und letzter wiederum ein Festtag und nicht heiliger als der erste gewesen sei.

[2]) So übereinstimmend in allen Gesetzen.

[3]) machmezet nur hier und V. 20, d. h. sauer schmeckendes, von chamaz zusammenziehend, scharf sein. Nach Jeames Death (the beer of the bible, 1887) soll mit machmezet das bei den niedern Volksklassen in Ägypten noch heute beliebte Bier (buza) gemeint sein (bei Dillmann z. d. St.). Daß die alten Ägypter Bier aus Gerste bereiteten, erzählen Herod. II, 77; Diodor. Sicul. I, 20, 34; IV, 2; Plinius Hist. nat. XIV, 29, und es ist auch den alten Hebräern daher wohl bekannt gewesen. Die Griechen nannten es ζῦθος oder οἶνος κριθινος Gerstenwein.

[4]) be führt die einzelnen Teile auf, vgl. Gen. 7, 21.

[5]) ger ist der sich in Israel aufhaltende Nichtisraelit, vgl. Exod. 12, 49; Lev. 16, 29; 17, 15; 18, 26; 19, 34; 24, 16, 22; Num. 9, 14; 15, 13. 29 f.

[6]) Also ein Israelit, der schon im Lande Kanaan geboren ist. Vgl. Exod. 12, 49; wo auch gesagt ist, daß der Eingeborene und der Fremdling in dieser Beziehung unter einem und demselben Gesetze stehen sollen. Exod. 12, 19 setzt also auf jeden Fall kanaanäische Verhältnisse voraus, d. h. Israel als bereits im Lande Kanaan ansässig.

[7]) Im Hexateuch nur bei P Exod. 35, 3; Lev. 3, 17; 7, 26; 23, 7. 14. 21. 31; Num. 35, 29; P hat diese Formel auch sonst, wo etwas nicht bloß beim Heiligtum, sondern im ganzen Lande geschehen soll (Knobel); das spricht aber nicht gegen die Feier am Heiligtum, denn auch die nicht zum Heiligtum gingen, um dort zu feiern, mußten doch auch zu Hause Mazzoth essen.

[8]) Mazzoth.

[9]) Zu JE (J).

[10]) Das Subjekt steht nach dem zweiten Verbum auch Exod. 32, 15; 34, 4; Lev. 1, 1. 9. 13; Gen. 21, 2. Diese umständliche Formel ist ein Kennzeichen von P, vgl. Exod. 7, 6.

[11]) Zu JE.

[12]) Zu P (?).

[13]) Zu JE.

[14]) Zu JE.

[15]) Zu Ps.

[16]) Zu JE.

[17]) Zu Ps.

eben[1]) diesem Tage führte Jahve die Söhne Israels aus dem Lande Ägypten[2]) nach ihren Heerscharen.[3]) Exod. 13, 1. Und es redete Jahve zu Mose also: 2. Heilige[4]) mir alles Erstgeborene,[5]) den Durchbruch jedes Mutterleibes bei den Söhnen Israel an Menschen und an Vieh; mir (gehört) es.

47. Die Integrität des Festes von Exod. 12, 1–20, 28, 51; 13, 1. 2 (Pg).

Die oben behandelten Verse von Exod. 12 und 13 mit Ausnahme von Exod. 12, 15—20 gehören nach der Versicherung der Kritik sicher zu Pg; Hupfeld hielt freilich Exod. 12, 12 f. für späteren Einschub, aber einmal hat Bachmann (Die pentateuch. Festgef. S. 18 ff.) gute Gegengründe geltend gemacht, und dann hält Driver dieselben Verse für sehr alte Thoroth: ein lehrreicher Beweis, wie verschieden dieselben Verse beurteilt worden sind. Auch Kayser hielt Exod. 12, 11—13 für ein Stück aus J, allein auch das ist nur Vermutung, wie alles andere, denn Exod. 12, 12c kommt nur noch Num. 33, 4 P vor, und Dillmann wird wohl mit der Annahme, daß die Stelle von P, die die Strafgerichte Jahves über die Götter Ägyptens berichtete, nicht mehr erhalten, sondern bei der Herstellung des Hexateuchs zum Opfer gefallen ist, Recht haben.

Dagegen ist auf die Erörterungen noch einzugehen, die Müller (Pesach-Mazzoth-Fest, S. 4—26) an die Betrachtung von Exod. 12, 1—14 geknüpft hat, und deren Ergebnisse schon vorhin angegeben wurden. „Nichts läßt sich mit größerer Sicherheit erweisen, als daß diese Passahverordnung kein einheitliches Gewebe darstellt, sondern aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist" (l. c. S. 13). Da bilden zunächst die zusammengehörenden „Verse 7, 11, 12, 13 Bruchstücke einer eigenartigen Überlieferung, welche in etwas veränderter Gestalt auch Exod. 12, 21—23 begegnet; sie heben sich von den übrigen Bestandteilen des Abschnittes dadurch ab, daß sie eine lediglich auf die Nacht des Auszuges berechnete Pesachverordnung darstellen". „Ein solches Fest konnte, wenn es überhaupt gefeiert wurde, nur einmal

[1]) Dieser Ausdruck ist charakteristisch für P, vgl. Exod. 12, 17 und die Anmerkung dazu.

[2]) Vgl. Exod. 12, 1. 12. 13. 17 Formel von P.

[3]) Vgl. Exod. 12, 17; nach Dillmann (II, S. 138) wohl nicht hier, sondern 12, 41b ursprünglich, aber von R hierher gesetzt, um die Auszugserzählung abzuschließen und zu Exod. 13, 1—16 die nötige Zeitbestimmung zu geben.

[4]) d. h. weihe, erkläre für heilig.

[5]) Die gleiche Bestimmung wie bei B, J, JE, D und Pg, die ausführliche Verordnung bei Lev. 27, 26 f.; Num. 3, 12 ff., 40 ff.; 8, 6 ff.; 18, 15—28. Auch J leitete die Heiligung der Erstgeburt aus der Verschonung der israelitischen und Tötung der ägyptischen Erstgeburt ab, Exod. 13, 11—16; vgl. Exod. 34, 18—20 (J); Exod. 22, 28. 29 (B) haben das Gesetz, aber ohne diese Motivierung, was sich aus dem Charakter des Bundesbuches und dem Festkalender bei J, wie dem Verfahren von Rje erklärt, der die Begründung schon an früherer Stelle bei JE, Exod. 12 und 13 gegeben hatte und dort fand, und auch bei D stehen Erstgeburts- und Passahgesetz zusammen, Deut. 15, 19—16, 8; die rabbinischen Zusatzbestimmungen giebt der Traktat Bekhoroth und Hottinger jur. Hebr. leg S. 19 ff.; deswegen brauchte die Darbringung der Erstgeburten noch nicht zum Passah-Mazzoth-Fest gehört zu haben, George (Die ält. jüd. Feste, S. 223 ff.), Wellhausen (Prol. S. 358, vgl. S. 86 ff.; 94 ff.), Smend (Alttest. Relig. S. 127), Kayser-Marti (Alttest. Theol. S. 224), oder sogar die ältere Form des Passah gewesen zu sein (Müller l. c. S. 69 ff.). Über das Verhältnis von Exod. 13, 2 zu Ezech. 20, 25 f., vgl. König, Hauptprobleme S. 78, und van Hoonacker, le voeu de Jephté (1893), S. 64 ff.; die Formel bei P (Exod. 8, 13 f.; 9, 10; Num. 8, 17; 18, 15; 31, 11. 26.

gefeiert werden, und das betreffende Festritual hatte nur einmal Sinn und Bedeutung" (l. c. S. 14). Aber das wird ja nicht bestritten, daß Exod. 12, 1—14 Elemente und Bestimmungen enthält, die sich nur auf die erste Passahfeier in der Nacht des Auszuges beziehen, auch Keil giebt mit andern zu, was schon die Rabbinen erkannten, daß die Verordnungen V. 7 und 11 nicht für die Folgezeit gelten sollten, und sie werden in der That auch als solche nirgends gegeben, auch V. 12 und 13 beziehen sich natürlich nur auf die Nacht des Auszuges und erläutern die Bedeutung der Blutceremonie. Der Talmud beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage: „Welcher Unterschied ist zwischen dem ägyptischen Passah und dem Passah in seinem Fortbestande (Pesach hadoreroth)?" (Pes. IX, 5) dahin: „Das ägyptische Passah wird gerechnet vom zehnten (Tage) und erfordert die Besprengung mit dem Ysopbüschel über der Schwelle und den beiden Pfosten und wird gegessen mit Eile in einer Nacht. Das Passah in seinem Fortbestande aber ist in Übung alle sieben (Tage)," und Abraham ben David giebt in dem archäologischen Werke Shilte ha Gibborim (vgl. Fr. Delitzsch, Talmudische Studien in Zeitschr für luth. Theol. u. Kirche 1855, S. 268) dementsprechend die Erklärung ab: „diejenigen Regeln, welche in Ägypten gegeben wurden: die Auswahl des Passahs am zehnten, die Hinbringung des Blutes mittelst Ysopbüschels an die Oberschwelle und an die beiden Pfosten, das Essen in Eilfertigkeit — diese Dinge hatten keine auf spätere Zeiten sich erstreckende Geltung und wurden ausschließlich beim ägyptischen Passah vollzogen." Es ist also nur dies zu sagen, daß diese V. 7 und 11—13 sich findenden Elemente für die Folgezeit teils keine, teils nur historische Bedeutung hatten und haben sollten.

Ganz mit Recht hebt ferner Müller hervor, daß die übrigen Bestandteile von Exod. 12, 1—14 „Verordnungen allgemeiner Art" enthalten, „welche recht wohl einem alljährlich wiederkehrenden Feste gelten können. Wenn sich nun aber „hier zwei verschiedenartige Gesetzesüberlieferungen durchkreuzen", so ist das doch nur insofern der Fall, als eben die eine nur für die erste, die andere für die folgende zu wiederholende Feier gilt. Warum sie nun aber im „inneren Widerspruch miteinander stehen" sollen, ist nicht einzusehen. Gewiß fordert Exod. 12, 14 die zukünftige Feier des Passahfestes, und wenn „nach der Darstellung des Fragments in den Versen 7, 11—13 noch nichts von dem geschehen ist, dessen Erinnerung durch eine solche Festfeier lebendig erhalten werden soll", was Müller (l. c. S. 15) und vor ihm schon Hupfeld (l. c. S. 18) hervorheben, so übersehen sie, daß ja diese Verse nur Anordnungen geben und nicht erzählen, daß sie geschehen sind, aber natürlicherweise voraussetzen, daß sie geschehen werden. Wie sollen also die Verse 7, 11—13 leisten, was sie gar nicht leisten können? Darum ist es ungerechtfertigt, von ihnen zu verlangen, daß sie erzählen sollen, was noch nicht geschehen ist, sondern erst geschehen soll, da sie doch erst die Anordnung dessen enthalten, was geschehen soll. Behält man aber im Auge, daß V. 7 und 11 Anordnungen überhaupt nur für die Auszugsnacht enthalten und 12—13 nur erzählen, was Jahve in dieser Nacht thun wird, so ist ganz klar, daß das alles nur einmal geschehen ist und geschehen kann; es stehen also V. 7 und 11—13 nicht im Gegensatz zu den allgemeinen

Anordnungen für die künftige zu wiederholende Passahfeier, sondern diese entwickelt sich ganz natürlich aus dieser ersten und ist auf ihr basiert, so daß die künftige Passahfeier nun die Erinnerung an das Passahfaktum, das V. 12—13 in Aussicht nimmt, sein soll. „Aber auch wenn man das in den Versen 7, 11, 12, 13 erhaltene Fragment ausscheidet, bleibt nichts weniger als eine in sich einheitliche und geschlossene Gesetzgebung übrig." Schon George (l. c. S. 91) machte darauf aufmerksam, daß Exod. 12, 2 sich zwischen Exod. 12, 1 und 3 einschiebt, und V. 3 allerdings die Fortsetzung von V. 1 ist. Es mag also sein, daß V. 2 „wahrscheinlich ein späterer Einsatz und dem ursprünglichen Zusammenhang der Gesetzgebung fremd ist" (Müller l. c. S. 15), und es könnte sein, daß Rp ihn an dieser Stelle eingeschoben hat, und hier die kirchliche oder priesterliche Jahresrechnung zur Geltung brachte, die den Monat nicht nannte, sondern zählte, und zwar als ersten, weil das kirchliche Jahr mit dem Passahfeste begann. Sachlich ist dadurch jedenfalls nichts gegenüber B, J und D geändert, da der Monat derselbe geblieben ist; das trifft auch auf Ph zu, denn in allen Festgesetzgebungen erscheint das Passahfest an der Spitze. Mag also Exod. 12, 2 ein späterer Einsatz sein, so reproduziert er doch sachlich das in B, J, D und Ph uns entgegentretende alte Gesetz. Auch V. 14 soll im Widerspruch mit dem Vorhergehenden sein, weil es von dem Tage redet, während Exod. 12, 1—13 es mit der Nacht des Auszuges zu thun hat. Man sollte diese Bezeichnungen nicht pressen: wir reden von dem Gedächtnistag eines Ereignisses, auch wenn es ursprünglich in der Nacht geschehen ist. Bei D ist derselbe Fall, und es wird niemandem einfallen, von einer Unvereinbarkeit des Berichts bei D zu reden, wie Müller es hier thut, wenn er sagt, V. 14 sei mit V. 6 nicht vereinbar (l. c. S. 16). Es ist zuzugeben, daß der Ausdruck „dieser Tag" in Exod. 12, 14, der Exod. 12, 17. 41. 51; 13, 3 wiederkehrt, in verschiedener Beziehung einmal auf den Passahtag, die andern Male auf den ersten Mazzothtag steht; das kommt daher, daß Exod. 12, 14 nach ungenauem aber allgemeinem Sprachgebrauch vom Gedächtnistag (15.) statt von der Gedächtnisnacht (14. zum 15. Nisan) redet.

Allein das Stück Exod. 12, 1—14 ist nach Müller (l. c. S. 16) nicht nur keine Einheit, sondern die Feier, die daselbst geboten wird, auch „eine geschichtliche Unmöglichkeit". Das hatte schon vor Hupfeld (l. c. S. 18) de Wette in den „Beiträgen" (s. oben) gesagt, und seitdem ist es von der Kritik wiederholt worden. So sagt denn auch Müller nichts Neues, wenn er ausruft: „In der einen Nacht, in welcher alle ägyptischen Erstgeburten starben, wird Moses zum Pharao gerufen und zum Abzug mit seinem Volk gedrängt. Die Ausziehenden, 600 000 Mann mit Weibern, Kindern und Herden, müssen vor den nachdrängenden Ägyptern geradezu fliehen. Der Auszug vollzieht sich in solcher Hast und Aufregung, daß die Auswandernden den Brotteig ungesäuert in ihren Backschüsseln nehmen müssen. Und in dieser selben Nacht feiern diese 600 000 Mann ein großes Fest! Unmöglich, nicht als ob die kurze Spanne Zeit die Bereitschaft zu dem Feste nicht zugelassen hätte, vielmehr beschäftigte diese Zeit des Dranges und der Erwartung Hände und Herzen schon so sehr, daß nicht im entferntesten daran zu denken ist, mitten

im Drange der Ereignisse, an welche sich das Schicksal eines Volkes knüpft, sei ein so allgemeines, Familien und Nachbarn vereinigendes Fest gefeiert worden, ein Fest, das obendrein noch ein ungewöhnliches Ritual repräsentiert" (l. c. S. 16 f.). Auch Müller findet, daß „diese Geschichtsschreibung etwas Wunderhaftes und Legendarisches an sich hat". Nun ist mit Winer (Bibl. Realwörterb., Art. „Pascha") festzuhalten, daß der Auszug des Volkes Israel in das Gewand des Wunderbaren gehüllt ist, und ich sehe nicht ein, warum auf dem Gebiete der Heilsgeschichte des Alten Testaments das Wunder nicht seinen Platz haben darf, ja ich gestehe, daß dieser Heilsgeschichte ein konstituierendes Element fehlen würde, wenn sie des Wunders entbehrte; hier giebt es also keine Verständigung; die Graf-Wellhausensche Schule faßt die Geschichte Israels wie jede andere Profangeschichte auf, vielen andern ist und bleibt sie Heilsgeschichte, wo Gott mit dem Volke Israel gehandelt hat und ihm seine Offenbarungen hat zu teil werden lassen; daher räumen wir nicht ein, daß die rein materialistische Auffassung auch auf Israels Geschichte müsse angewandt werden. Hier kann also keine Vermittlung geschehen, und es ist vielmehr nur Pflicht, den Gegensatz scharf herauszustellen.

Aber sonst liegt der thatsächliche Sachverhalt, soweit die Berichte ihn noch erkennbar machen, anders, als ihn die Kritik und auch Müller darstellt. Davon, daß die Kürze der Zeit die Vorbereitungen zum Feste nicht zugelassen habe, kann doch nach Exod. 12, 3 keine Rede sein. Das Volk ist völlig darauf vorbereitet, das nach der Erzählung von J zu feiernde Fest in der Wüste zu begehen; es hat bisher die Erlaubnis vom Pharao vergeblich erbeten, jetzt wird sie ihm endlich gewährt, und es zieht aus. Das giebt ja auch Müller zu. Aber es kann kein allgemeines Fest gefeiert worden sein, das die Nachbarn vereinigte und ein so ungewöhnliches Ritual repräsentiert. Ich stimme dem zu, doch spricht das nicht gegen das Faktum, dessen Gedächtnis das Passahfest lebendig erhalten sollte. Was ist denn in der Auszugsnacht wirklich geschehen? Jahve hat die Erstgeburt der Ägypter getötet, Israel hat seine letzte Mahlzeit in den bisherigen Wohnungen gehalten, deren Material, das Lamm zubereitet war, nachdem es mit dem Blute desselben die Thür bestrichen hatte. Das ist der Vorgang. Man muß sich durch die Haltung der Erzählung in Exod. 12, 1—14 nicht verleiten lassen, sich von der ersten Passahfeier in der Auszugsnacht eine komplizierte Vorstellung zu machen. Die Erzählung ist mit Anordnungen für die spätere Feier durchsetzt. Dahin wird zu rechnen sein V. 4, 8, 9, 10, so zwar, daß es damals und auch später geschehen sollte. Der Bericht hebt ja V. 11 selbst hervor, daß das Passah in ängstlicher Hast gegessen werden soll, wie kann also da von einem Feste viel die Rede sein? Das Ritual wird dem Volke nicht so ungewöhnlich erschienen sein wie uns, und in Wirklichkeit ist es einfacher, als es hingestellt wird.

Nun hat schon Graf (Die geschichtl. Bücher d. Alt. Test. S. 36 ff.) die Hypothese aufgestellt, dies Exod. 12, 1—20 vorliegende Gesetz „stelle den Brauch dar, wie er sich im Exile durch die Umstände hatte umgestalten müssen, . . . die im fremden Lande zerstreuten Juden konnten nur jeder in seinem Hause eine Art Opfermahlzeit veranstalten . . . Das Passahlamm

war ein Ersatz für das durch die Zerstörung des Tempels weggefallene Opfer . . . Die Thürpfosten . . . mußten mit Blut bestrichen werden, wie man sonst den Opferaltar mit dem Blute der Opfertiere besprengte . . . es wurde gebraten und nicht gekocht, um es damit dem Brandopfer einigermaßen näher zu bringen", und diese Ansicht hat sich auch Maybaum (Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums, S. 79 ff.) angeeignet. Trotzdem ist sie unhaltbar. Das einzige, was sie empfiehlt, ist, daß Israel in fast denselben Verhältnissen im Exil war wie einst in Ägypten, aber dann wäre es ja nur natürlich, daß es nun auch wieder zu der ägyptischen Passahfeier zurückkehrte. Allein es ist doch im Exil nicht geopfert worden, da kein Heiligtum da war, wo man hätte opfern können, und wir wissen nichts über eine Passahfeier im Exil. Wäre es im Exil aber gefeiert worden, dann hätte es so gefeiert werden können, wie Exod. 12, 1—14 beschrieben wird. Daraus würden sich die Widersprüche von Exod. 12, 1—14 zu Exod. 12, 21—27 und Deut. 16, 1—8 erklären: sie lägen in der Verschiedenheit der Verhältnisse, da eine Feier am Centralheiligtum ja während des Exils ausgeschlossen war. Wäre zuvor bewiesen, daß das Passah im Exil gefeiert worden ist, dann könnte es so gefeiert worden sein, wie Exod. 12, 1—14 angiebt, aber auch dann würde damit noch nicht bewiesen, daß Exod. 12, 1—14 erst im Exil entstanden sei, denn ebensogut ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß Israel auf die Feier in Ägypten zurückgriff, da seine Verhältnisse wieder so geworden waren, wie sie es in Ägypten einst waren; nur die ängstliche Hast fiele fort, aber V. 11 giebt ja auch keine Anweisung für die folgenden Feiern, und gerade die Entstehung dieses Zuges, der schon bei D sich findet, widerspricht der Annahme, daß er erst im Exil sich sollte gebildet haben. Exod. 12, 1—14 wird zu Pg gehören, aber deswegen kann seine Concipierung zwar später geschehen sein, aber doch das Thatsächliche alt und ein Bestandteil der Tradition gewesen sein.

Nun hat aber Müller (l. c. S. 19) auf einen Umstand aufmerksam gemacht, der bisher nicht berücksichtigt worden ist. Die priesterliche Gesetzgebung will „Stiftshüttengesetzgebung" sein, und ist es auch. „Um so auffallender muß es erscheinen, daß unsere Relation, wenn ein Bestandteil der priesterlichen Gesetzgebung, aus dem Zusammenhang der Stiftshüttengesetzgebung herausgehoben ist und die Grundvoraussetzung der gesetzlichen Einheit des Kultus geradezu verleugnet."

Die Erklärungen dieser auffallenden Erscheinung durch Wellhausen (Gesch. Isr. I, S. 105) und Maybaum (l. c. S. 99) können als ausreichend nicht angesehen werden. Wellhausen nämlich sagt, der eigentümliche Pragmatismus habe dem Gesetzgeber nicht gestattet, „Verordnungen über eine vor die Erbauung der Stiftshütte fallende Festfeier in den allgemeinen Rahmen seiner Gesetzgebung aufzunehmen, weil eben die Entstehung und ursprünglichste Feier des Festes zur Darstellung kommen sollte, und glaubt, die Schwierigkeit, daß nun beim Passah von dem sonst unentbehrlichen Heiligtum abstrahiert werden muß, sei durch möglichstes Abstreifen des Opfercharakters umgangen worden." Maybaum, der die von Graf aufgestellte Ansicht vertritt, daß Exod. 12, 1—14 ein Bild der Passahfeier der exilierten Juden gebe, erklärt die exceptionelle Stellung dieser Relation damit, „daß die im

Exil entstandene Modifikation der Festfeier, *wenn* sie als eine *mosaische* Einrichtung gelten sollte, auf die Zeit *vor* der Erbauung der Stiftshütte zurückgeführt und als eine aus einer bestimmten Veranlassung bereits in Ägypten entstandene dargestellt werden mußte." Allein das letztere war nicht notwendig, sondern die Passah-Mazzoth-Feier verdankt ihre *geschichtliche* Bedeutung gerade dem Auszuge aus Ägypten, und von einem Abstreifen des Opfercharakters ist in Exod. 12, 1—14 so wenig die Rede, daß vielmehr gerade dies Gesetz detailliertere Opferbestimmungen giebt als JE und D. Darum sagt Müller (l. c. S. 20) mit Recht, daß auf diese Weise „die priesterliche Gesetzgebung hier aus sich selbst herausgetreten wäre, um mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch zu geraten und einer plumpen Geschichtsfälschung zu Liebe die fundamentalen Voraussetzungen, von denen sie bei ihrer anderweitigen gesetzgeberischen Arbeit sich leiten ließ, aufgegeben hätte."

Allein die Erklärung, die nun Müller für die von ihm richtig beobachtete exceptionelle Stellung von Exod. 12, 1—14 im Rahmen von P giebt, ist auch nicht befriedigend. Denn wenn er es verwunderlich findet, „wie *ein* Gesetzgeber dazu kommen sollte, widerstrebende und ungleichartige Gesetzesteile (Exod. 12, 7. 11. 12. 13 und Exod. 12, 1. 3—6. 8—10 und Exod. 12, 2 und Exod. 12, 14) in solcher Weise zusammenzukuppeln," so ist „in diesem sonderbaren Ineinander von gesetzlichen Bestimmungen" *nicht* „noch deutlich das Geschiebe verschiedener Geschichten der Überlieferung zu erkennen", wie Müller (l. c. S. 21) meint, sondern dies Ineinander von Gesetz und Geschichte erklärt sich in Exod. 12, 1 ff. daraus, daß P überhaupt ein historisch legislatives Werk war, das die Gesetze nach ihrem historischen Ursprunge und ihrer historischen Bedeutung darstellte, so daß sich dies Ineinander von selbst ergeben mußte, wenn es auch „sonderbar" erscheinen mag. Somit durchkreuzen sich in Exod. 12, 1—14 nicht zwei gesonderte Gesetzesüberlieferungen: „ein lediglich auf die Nacht des Auszuges berechnetes und ein in allgemein gültiger Form abgefaßtes Gesetz," sondern es soll dargestellt werden, wie aus dem, was in der Auszugsnacht geschehen war, und wie es sich in der Überlieferung erhalten hatte, das Passah entstanden ist.

Müller hat geschichtlichen Sinn genug, um die Ansicht abzulehnen, daß Exod. 12, 7. 11—13 „eine von der priesterlichen Gesetzgebung *künstlich gemachte Konstruktion* ist; er hält sie vielmehr für „eine vermehrte und verbesserte Auflage von Exod. 12, 22. 23" (J) und für die Grundlage von Exod. 12, 22. 23 „die zerstreuten Notizen Exod. 12, 29. 34. 39, welche von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt und dem fluchtähnlichen Auszug der Israeliten berichteten, und wohl auch andere volkstümliche Erinnerungen, welche bei der bewegten Zeit des Auszuges wohl mit Vorliebe verweilten". Er erkennt auch an, daß sich „die Überlieferung selbst verhältnismäßig früh gebildet haben muß", da schon Deut. 16, 3 und Jes. 52, 2 auf Exod. 12, 11 zurückweisen.

Nun sagt er aber (l. c. S. 21 f.): „So sind in unserer Relation (Exod. 12, 1—14) noch die zarten Fäden der *unbewußt dichtenden* und *ausschmückenden Volkssage* zu erkennen, welche große nationale Ereignisse, wie den Auszug aus Ägypten, mit welchem ja für Altisrael der Frühling des nationalen Lebens begann, unwillkürlich mit ihrem schönen

Schmucke umspinnt; sie hat diese erste Pesachfeier frei aus sich heraus und mit ihren eigenen Mitteln geschaffen; sie hat diese ursprüngliche Festfeier mit seltsamem, phantastischem Beiwerk ausgestattet und gleichsam in ein Drama umgesetzt: sie läßt den Jahve wie einen deus ex machina auf der Bühne der geschichtlichen Ereignisse erscheinen und die ägyptische Erstgeburt schlagen. Nichts erinnert lebhafter an die ältere hebräische Volkssage als diese naive Vorstellung des auf Erden wandelnden Gottes. Bemerkenswert ist auch der Anthropomorphismus Exod. 12, 13; das deutet nicht auf künstliche Fiktion, sondern auf dichtende Volkssage." Gerade vom geschichtlichen Standpunkte aus muß ich dem widersprechen. Israels Geschichte ist Heilsgeschichte, denn Israel ist das Volk Jahves. Die führenden Männer aller Zeiten haben ihr Volk als Volk Jahves angesehen und es danach beurteilt. Die Kritik der Propheten entbehrt sofort jeder sachlichen inneren Berechtigung, wenn sie das Volk Israel nicht als das Gottesvolk angesehen und beurteilt hätten. Weil es Jahves Volk ist, das er aus Ägypten geführt, dem er zu nationaler Existenz verholfen hat, das sein Eigentum ist, an das er daher Forderungen zu stellen hat, deshalb dürfen sie es mahnen, die Wege Jahves zu gehen, es strafen, weil es das Recht, das Jahve auf das Volk hat, nicht respektiert, sondern andern Götzen nachgeht. Degradiert man die Geschichte dieses Volkes mit der Kritik zur Profangeschichte, läßt man aus ihr die göttliche Gründung, Leitung und Erziehung verschwinden, dann wird der Prophetismus ein völliges Rätsel. So aber bezeugt die alte Prophetie, ein Amos, Hosea, Jesaias, unzweideutig, daß Jahve das Volk aus Ägypten geführt und erst zum Volke und zu seinem Volke gemacht hat, daß es auf Grund dieser That nun die Verpflichtung hat, Jahve zu gehorchen. Die alten Propheten sprechen diese Erinnerungen an die That Jahves in einer Form aus, die deutlich erkennen läßt, daß sie darin mit dem Volke sich einig wußten, daß das Volk auch in seinen Erinnerungen diese That Jahves aufbewahrte, daß sie also dem Volke von ihnen Erfundenes oder aus der Sage Entnommenes nicht aufredeten, sondern an seine geschichtlichen Ursprünge appellierten. Die Prophetie hat dies „Drama" des Auszuges aus Ägypten nicht geschrieben, auch nicht den Auszug aus Ägypten dramatisiert, sondern die grundlegende That Jahves nur in Erinnerung gebracht. Sie war das Fundament, auf dem sich Israels Geschichte, wie Israels Grundgesetz, der Dekalog erhob. Mit dieser That Jahves beginnt das Zehngebot (Exod. 20, 2). Wenn aber schon die alte Prophetie von dieser ihr mit dem Volke gemeinsamen Basis ausging und ohne sie jede Berechtigung zu ihren Rügen verliert, dann hat Jahve sich seinem Volke in seiner Urzeit, als sein nationales Leben begann, bezeugt. Dann ist seine Geschichte Heilsgeschichte, und Jahve ist es, der bei dieser Geschichte handelt der in sie in bestimmender, grundlegender Weise eingegriffen hat. Zweifellos liegt in Exod. 12, 13 wie 12, 23 ein Anthropomorphismus vor, aber er steht nicht vereinzelt da, er gehört zur alttestamentlichen Heilsstufe; die neutestamentliche hat Gott uns anders erkennen gelehrt, aber man sollte doch nicht vergessen, daß die Anthropomorphismen nur an ihrem Teile darstellen wollen, daß der Gott Israels ein lebendiger Gott ist, der in die Geschicke seines Volkes ein-

greift und sich ihm offenbart. Gott ist nicht das, was der Deismus aus ihm machen möchte, sondern der Gott, der sich seinem Volke bezeugt, der mit Mose war, und der dieses Volk, so wunderlich es auch uns erscheint, zu seinem Volk erwählt hat, der dieses halsstarrige Volk trägt und erträgt, und schließlich aus ihm das Heil der Welt hervorgehen läßt. Das ist der Standpunkt des Alten Testaments; alle Weissagungen desselben werden unverständlich, sowie der Boden und Standpunkt der Heilsgeschichte verlassen wird: Israel ist nicht ein Volk wie alle Völker, es hat sich nicht an seinem eigenen Schopfe emporgezogen. Dazu, die Geschichte Israels als Heilsgeschichte aufzufassen, gehört noch gar nicht einmal der besondere Glaube des Christen, sondern ein geschichtlicher Sinn, der die Geschichte Israels in ihrer Besonderheit versteht. Wie jeder Historiker die Geschichte des Volkes, die er darstellen will, von den Voraussetzungen aus, die dieses Volk hat, begreifen muß, und nicht die von ihm gebildeten willkürlich an die Stelle derer setzen darf, die ihm die Geschichte des Volkes selbst an die Hand giebt, so hat auch der Historiker, der die Geschichte des Volkes Israel darstellen will, sich an die Voraussetzungen zu halten, die ihm die Geschichte dieses Volkes darbietet. Die ganze Geschichte dieses Volkes wird ein Rätsel, wenn sie nicht Heilsgeschichte ist.

Man sage nicht, der Auszug aus Ägypten, den die alte Prophetie bezeugt, könne für geschichtlich gehalten werden, aber die Ausführung Jahves aus Ägypten unter den Exod. 12 und 13 erfolgten Umständen sei nicht geschichtlich: beides ist unabtrennbar verbunden. Den Auszug aus Ägypten erzwingt Jahve vom Pharao durch die Tötung der Erstgeburt, und zum Andenken an die Ausführung aus Ägypten und die ihr vorhergehende Verschonung der israelitischen Erstgeburt wird das Passah eingesetzt von Moses, um das Volk immer daran zu erinnern, daß es Jahve seine Existenz verdankt, daß er es erst zum Volke gemacht hat.

Man sage auch nicht, die Propheten erwähnen zwar die Ausführung Israels durch Jahve aus Ägypten, aber niemals das Passahfaktum oder Passahgesetz, also sei das letztere nicht geschichtlich begründet; denn sie hatten keinen Anlaß, auf das Specielle dieses Auszuges einzugehen, also ist das argumentum e silentio hier wie so oft nicht beweisend.

Aber darin hat Müller Recht: Exod. 12, 1—14 kann, wie Graf meinte, weder die Praxis der exilischen Zeit, noch, wie Wellhausen wollte, eine durch den Pragmatismus der priesterlichen Gesetzgebung bedingte künstliche Konstruktion, sondern nur „die unzerstörbaren Reste der kultischen Sitte älterer Zeiten" darstellen, und „der Gesetzesabschnitt Exod. 12, 1—14 enthält einen kleinen Fonds vordeuteronomischen Materials", und „vertritt gegenüber Deut. 16, 5 einen älteren Standpunkt", wie denn „der Deuteronomiker diesen Grundstock der Gesetzgebung kannte" (l. c. S. 23).

Warum Exod. 12, 5. 2. 8. 9 jüngern Datums und erst von dem priesterlichen Gesetzgeber überarbeitet sein sollen, ist nicht einzusehen: er wird vielmehr nur fixiert haben, was die Tradition enthielt, jedenfalls ist auch Müller (l. c. S. 24) der Ansicht, daß die Meinung Georges (l. c. S. 101) und vor ihm de Wettes, daß Exod. 12, 1—14 „eine mythische Behandlung der Geschichte" oder, wie de Wette sagte, einen juridischen Mythus darstelle,

eine „irrtümliche und falsche" ist. Es kann natürlich nicht geleugnet werden, daß Rp möglicherweise das Stück Exod. 12, 1—14 formell überarbeitet hat; ob aber von ihm der „glossatorische Zusatz" beerez mizrajim herrührt, ist doch sehr fraglich, da auch die Kritik ihn als charakteristisch für P ansieht; daß erst Rp „den Gesetzesabschnitt aus einem andern Zusammenhang herausgriff, um ihn in den Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse einzugliedern, mit welchem das Fest durch die volkstümliche Überlieferung in Verbindung gebracht wurde" (Müller l. c. S. 25), also erst Rp den Zusammenhang des Passahfestes mit dem Auszuge aus Ägypten in Zusammenhang gebracht habe, scheitert schon an dem Bundesbuch und dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerk, die diesen Zusammenhang schon kennen: es würde im besten Falle daraus folgen, daß P sehr alt sein müßte, und auch Rp sehr früh anzusetzen wäre.

Gegenüber Müller sagen wir also, daß Exod. 12, 1—14 eine einheitliche Komposition ist, in der allerdings die Ereignisse in der Auszugsnacht selber und die Passahbestimmungen, die in diesen ihren Grund haben, ineinander verflochten sind, so daß der Schein entsteht, als seien zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Gesetze vorhanden. Die Zusammengehörigkeit der beiden Teile von Exod. 12, 1—14, der Schilderung der Ereignisse der Auszugsnacht und der sich daran knüpfenden Bestimmungen für die künftige aus ihnen entsprungene Passahfeier ist vielmehr von Anfang dagewesen und kann sich nicht erst, wenn auch schon früh, vollzogen haben. Die Ereignisse der Auszugsnacht sind nicht das Produkt der dichtenden Volkssage, sondern als geschichtliche anzusehen, und Jahve hat sich in ihnen seinem Volke als sein Erlöser und Erretter geoffenbart.

Mit Müller (und Dillmann) ist gegen die Graf-Wellhausensche Schule anzuerkennen, daß Exod. 12, 1—14 älter ist als D, und wie J (Exod. 12, 21—27) das Passah-Gesetz und -Fest historisch begründet. Dagegen ist nicht sachliche Überarbeitung, Erweiterung durch Zusätze anzunehmen. Der Grund, den Müller (l. c. S. 23) dafür angiebt, daß „die Praxis der späteren Zeit sich durch den Nachweis zu legitimieren suchte, daß sie selbst die ursprüngliche sei", ist ein Widerspruch in sich selbst, denn die Praxis der älteren wie der späteren Zeit ist keine häusliche und private, sondern eine öffentliche Feier am Centraltheiligtum gewesen, das bezeugt für die älteste Zeit B und JE, für eine ältere Zeit D und die Nachrichten über die Passahfeiern unter Salomo, Hiskia und Josia, für die spätere Zeit die Nachricht über die Passahfeier zur Zeit Esras und der Makkabäer, für eine noch spätere Zeit die Angaben des Neuen Testaments. Daß es im Exil eine private und häusliche Passahfeier gegeben hat, ist an sich höchst unwahrscheinlich und keinenfalls bewiesen noch zu beweisen. Wir dürfen also Exod. 12, 1—14 zu Pg rechnen.

Dagegen werden Exod. 12, 15—20 von Cornill und Jülicher zu Ps gerechnet, und auch Müller weist es (l. c. S. 31) einem Redaktor und Sammler zu, dem es seine gegenwärtige Stellung verdanken soll. Es wurde schon hervorgehoben, daß dieser Abschnitt, der ein Mazzothgesetz enthält, schon deshalb ein günstiges Vorurteil für seine Zugehörigkeit zu Pg erweckt, als Pg doch nicht bloß ein Passahgesetz, sondern auch ein Mazzothgesetz

gehabt, was sich doch dann wie in den andern Quellenschriften an das Passahgesetz angeschlossen haben und daher doch am natürlichsten in Exod. 12, 15—20 als der unmittelbaren Fortsetzung von Exod. 12, 1—14 zu suchen sein wird. Diesen unmittelbaren Anschluß erkennt auch Müller (l. c. S. 29) an; trotzdem soll es „aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich mit dem Gesetzesstück Exod. 12, 1—14 nicht verbunden" gewesen sein. Ja Müller sagt sogar: „Lag dem Verfasser daran, daß die beiden Gesetzesabschnitte als ein äußerlich zusammengehöriges Gesetz aufgefaßt würden, so durfte er die das Essen der Mazzoth betreffende Verordnung nicht durch eine so lose und unvermittelte Anreihung, wie das der Fall ist, an das Vorausgehende anschweißen" und er urteilt: „das vorliegende Mazzothgesetz hat sonach an dieser Stelle der Geschichtserzählung keinen Platz" (l. c. S. 31). Allein die Gründe Müllers sind nicht stichhaltig. Hupfeld erkannte (Komment. I, S. 12 ff.) richtig, daß das Mazzothfest die Fortsetzung der Pesachfeier bildete, nach Müller dagegen widerstreben beide Stücke Exod. 12, 1—14 und Exod. 12, 15—20 der Einreihung in den Zusammenhang der Auszugsgeschichte. „Die Festvorschriften sind derart, daß ihre Ausführung unter den vorausgesetzten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen unmöglich ist. Die in Exod. 12, 18. 19 „getroffenen Bestimmungen können keinem Volke gelten, welches in flüchtiger Hast auszieht oder in der Wüste nomadisierend herumzieht". Auch macht das Gesetz einen deutlichen Unterschied zwischen dem Fremdling und dem Landesbewohner, und Exod. 12, 16 ordnet Sabbathruhe an (l. c. S. 30 f.). Allein wer sagt denn, daß Exod. 12, 15—20 nicht ein ansässiges, in festen Wohnsitzen lebendes Volk vor Augen hat? Sicher soll Exod. 12, 15—20 ein Mazzothgesetz für Kanaan sein und nicht nur eine Anordnung für das Verhalten während des ersten Tages des Auszuges. Nichts führt darauf, auch der unmittelbare Anschluß an Exod. 12, 1—14 nicht. Es ist ja überhaupt in Exod. 12, 1—20 die Schilderung des Auszuges und die sich aus den Ereignissen bei demselben ergebenden Festgesetze nicht getrennt, sondern beides ist ineinander gearbeitet, aber schon die rabbinische Auslegung erkannte, daß die Bestimmungen für die Auszugsnacht und die Gesetze für die Folgezeit zu trennen seien, und Exod. 12, 15—20 ist ein Gesetz für das künftige Mazzothfest. Wir müssen doch das Stück Exod. 12, 15—20 nicht nach seiner Stellung innerhalb Exod. 12 allein, sondern auch nach seinem sachlichen Inhalt beurteilen, und da giebt es sich zweifellos als ein für die Zukunft erlassenes Mazzothgesetz, das an Exod. 12, 1—14 nur deshalb ganz natürlich sich anschloß, weil es mit ihm insofern zusammenhing, als nach der durch J (JE) und D vertretenen Überlieferung beide, Passah wie Mazzoth ihren gemeinsamen Ursprung im Auszug aus Ägypten haben. Also fallen die Gründe Müllers, daß Exod. 12, 15—20 nicht den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen entspricht, fort, und es ist zugleich nachgewiesen, wie ihm der Erzähler seinen Platz in der Auszugsgeschichte anweisen durfte. Exod. 12, 15—20 tritt allerdings der mnemonische Charakter des Festes der Mazzoth hervor, das ist aber ganz natürlich, denn es soll eben an die Thatsache erinnern, daß und unter welchen Umständen Jahve die Scharen Israels aus Ägypten herausgeführt hat (Exod. 12, 17).

Auch Exod. 12, 15—20 mag formell überarbeitet sein und nicht zu seinem Vorteil, daher rührt die „zusammenhangslose Stellung" von Exod. 12, 17b wahrscheinlich her; Exod. 12, 15. 19. 20 sind nicht „zwecklose Wiederholungen", wie Müller sie nennt, sondern wollen recht eindringlich einschärfen, daß der Sauerteig auch ja überall aufhört, und bringen jedesmal eine neue Bestimmung hinzu. Wir werden also Exod. 12, 15—20 umsomehr zu Pg zu rechnen haben, als Ps ja nie eine selbständige Quellenschrift gewesen, und es schwer denkbar ist, daß Rp das Mazzothgesetz von Pg ganz gestrichen und ein anderes selbst gebildetes an seine Stelle gesetzt haben sollte, zumal da sachlich Exod. 12, 15—20 im ganzen nur wiederholt, was die älteren Mazzothgesetze in B, J, JE, D und Ph schon festsetzten. Daß übrigens Exod. 12, 15—20, wie auch Exod. 12, 1—14 den Charakter von P hat, giebt auch Müller zu.

Wohl aber meint nun Dillmann (zu d. St.), daß dies Mazzothgesetz Exod. 12, 15—20 bei P (Pg) hinter der Erzählung des Gerichts über die Ägypter und der Ausführung aus Ägypten gestanden Exod. 12, 50, die Einleitung „und Gott sprach zu Mose: dieser Tag sei euch ein Gedächtnistag" u. s. w., wie jetzt Exod. 12, 14 lautet, gehabt und von R erst hierhergesetzt worden sei, weil er nach dem Auszug das Gesetz von J (Exod. 12, 21—27) bringen wollte. Darauf führt nach Dillmann besonders der Umstand, daß „dieser Tag" in Exod. 12, 14 nicht der 14., sondern nur der 15., also der Auszugstag sein kann, und doch, obwohl vorher nicht genannt, als bekannt vorausgesetzt und eingeführt wird. Dieser Einwand erledigt sich in dem Falle, daß Exod. 12, 14 der Schlußsatz zum Passahgesetz Exod. 12, 1—13 und nicht der Anfangssatz zum Mazzothgesetz Exod. 12, 14—20 ist. Er kann aber ungezwungen (gegen Hupfeld l. c. S. 17) und Müller (l. c. S. 15 f.) als Schlußsatz zum Passahgesetz Exod. 12, 1—14 angesehen werden, denn das Passahgesetz wird in Exod. 12, 1—13 wohl historisch begründet, aber die Passahfeier für die Zukunft ordnet doch erst Exod. 12, 14 an, und auch die ungenaue Ausdrucksweise des Moses, der vom Gedächtnistage (15.) statt von der Gedächtnisnacht des Auszuges (14. zum 15. Nisan) redet, sollte in ihrem Verhältnis zu Exod. 12, 6 nicht so übertrieben werden; denn derselbe Fall liegt schon bei D vor, das auch vom Gedächtnistag des Auszuges redet und doch selbst erzählt, daß Israel des Nachts ihn begonnen hat. Es wird dabei nicht gleich an verschiedene Quellen, weder bei D noch hier bei Pg, zu denken sein. Gehört nun Exod. 12, 14 zum Passahgesetz Exod. 12, 1—14, so bezieht sich „dieser Tag" allerdings nicht genau auf Exod. 12, 3, aber man weiß, was der Erzähler sagen will, so daß beide Angaben nicht gerade unvereinbar gefunden werden brauchen.

Auf diese Weise hätten wir in Pg wie bei JE, Ph, D ein Passah- (Exod. 12, 1—14) und ein Mazzothgesetz (Exod. 12, 15—20). Sie konnten sich unmittelbar aneinander anschließen, denn sie gehören zusammen; es ist gar nicht einmal nötig, anzunehmen, daß die Einleitung „und Gott redete zu Mose" von R weggelassen ist, aber es kann sein, daß Exod. 12, 15—20 hinter Exod. 12, 50 gestanden hat und erst von Rp an diese Stelle gesetzt worden ist.

Aber der Abschnitt Exod. 12, 15—20 bietet auch sonst noch Eigen-

tümliches. Zwar V. 15a ist durch die gleiche Bestimmung in allen[1]) Mazzothgesetzen gedeckt und dadurch vor dem Verdacht jüngeren Ursprungs geschützt. V. 15b dient, wie die Partikel ach zeigt, zu besonderer Hervorhebung des Gebotes, daß der Sauerteig am ersten Tage aufhören soll, aber V. 15c fällt durch die Unebenheit des Satzgefüges auf. Die Bestimmung freilich, daß jede Seele ausgerottet werden soll, die an diesen sieben Tagen Ungesäuertes ißt, die sich auch Exod. 12, 19a und sonst oft genug findet (die Stellen bei Dillmann zu Gen. 17, 14) und Num. 9, 13 noch gesteigert wird, ist hier insofern an ihrem Platze, als sie den Befehl in 15a und 15b motiviert, einschärft und seine Nichtachtung, wenn auch vielleicht nicht mit der Todesstrafe (Knobel u. a.), so doch mit der Strafe der Ausschließung aus der Gemeinschaft des Geschlechtes belegt (Clericus, J. D. Michaelis, Ilgen, Stade GVJ. I, S. 241 f.), wobei gleichzeitig das göttliche Einschreiten zur Wegraffung des Übelthäters angedroht wird (Raschi, Ibn Esra, Kimchi, Saalschütz, Mos. Recht S. 476), Diestel (Die relig. Delikte. Jahrbb. f. prot. Theol. V, S. 297 ff.). Jahn (Bibl. Arch. IV, S. 349 f.) will allerdings diese Ausrottung als Todesstrafe verstanden wissen, da die Landesverweisung, an die man denken könnte, dem Geiste des mosaischen Gesetzes widerstreite, und meint, daß unter ihr die Steinigung verstanden werden müsse (Exod. 31, 14; 35, 2; Num. 15, 32); drohe Gott selbst die Ausrottung an, so sei dies dahin zu verstehen, daß „die göttliche Vorsicht es so veranstalten werde, daß die Familie und Nachkommenschaft des Verbrechers nach und nach aussterbe, welches bei den Hebräern, die so begierig waren, Nachkommenschaft zu haben, keine geringe Strafe war. Dieser Sinn des gedachten Ausdruckes wird durch viele Beispiele bestätigt, z. B. 1. Kön. 14, 10; 21, 21; 2. Kön. 9, 8". Über die 36 Arten von Ausrottungen der späteren Juden und die drei Exkommunikationen Nidduj, Cherem und Schammatta vgl. Buxt. lex. chald. talmud. col. 1304, 827, 2463—2470.

Es kommt hinzu, daß Exod. 12, 15 in Exod. 12, 19 wiederholt und durch die Bestimmung erweitert wird, daß auch der Fremdling dem Brauche des Mazzothessens sich unterwerfen muß, der doch nach Exod. 12, 43 am Passahessen nicht teilnehmen darf. Exod. 12, 20 schärft nochmals ein, kein Gesäuertes zu essen, Exod. 12, 18 hat eine eigentümliche Zählung, so daß man vermuten könnte, daß hier eine Überarbeitung stattgefunden hat, zumal Exod. 12, 19 mit Exod. 12, 49 inhaltlich übereinstimmt, und dieser letztere Vers wohl zu Ps von der Kritik gerechnet wird, da er sehr stark an Num. 28, 7, 32; 9, 14 (Ps) anklingt. So wird Exod. 12, 15—20 zwar zu Pg zu rechnen sein, aber es werden Zusätze und Überarbeitungen zugestanden werden müssen. Darauf führt auch Exod. 12, 17; die Formel „an eben diesem Tage" ist zwar für P charakteristisch, aber die Hervorhebung des einen Tages (des 15. Nisan) fällt auf, da vorher von sieben Mazzothtagen die Rede ist, und ebenso die Anknüpfung von V. 17bc an 17a. Für die Zugehörigkeit von Exod. 12, 15—20 zu Pg zeugt aber wieder besonders der Umstand, daß Num. 9, 13 (Ps) schon den Fall setzt, daß ein Israelit

[1]) Auch Deut. 16, 8, denn entweder heißt es dort: sechs weitere Tage nach dem ersten Tage (16, 4) oder die sechs ersten Tage neben dem folgenden siebenten, für den noch die azereth angesetzt wird.

überhaupt nicht Passah halten will und mit der Strafe der Ausrottung bedroht wird, während hier nur eine ungesetzliche Passahfeier vorausgesetzt und mit der gleichen Strafe bedroht wird, so daß Num. 9, 13 (Ps) doch schon einen Fortschritt gegen Exod. 12, 15 und 19 zeigt.

48. Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Pg und ihr Verhältnis zu denen von B, J, JE, D, Ph und Ps.

1. Der Monat, in dem das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert werden soll, wird bei Pg (Exod. 12, 2) und Ph (Lev. 23, 5) als erster bezeichnet, während er bei B (Exod. 23, 15), J (Exod. 34, 18), JE (Exod. 13, 4) und D (Deut. 16, 1) Ährenmonat genannt wird. Für Pg, Ph ist der Jahresanfang das Frühjahr, während er bei B (Exod. 23, 16), J (Exod. 34, 22), aber auch Jes. 30 und P Lev. 25, 22 der Herbst ist. Es sind also hier zwei Jahresrechnungen zu konstatieren; die ökonomische und die gottesdienstliche, die später auch die bürgerliche wurde. Die gottesdienstliche ist nicht erst nach dem oder im Exil aufgekommen und von den Babyloniern aufgenommen, denn auch P rechnet nicht bloß Lev. 25, 22, sondern auch Gen. 7, 11 nach der Herbstära in der vormosaischen Zeit. Im ganzen wird also die Rechnung nach dieser die ökonomische sein, aber sehr wohl kann sich seit Moses unter dem Einflusse der Thatsache, daß das Passahfest als Gedenkfest der nationalen Selbständigkeit Israels durch die Ausführung aus Ägypten das grundlegende Fest war, die gottesdienstliche Jahresrechnung gebildet haben, und der Monat, in dem es gefeiert werden sollte, als erster Monat des gottesdienstlichen Jahres angesehen worden sein. Es können daher beide Aren nebeneinander bestanden haben, und die Priesterschrift bevorzugt die gottesdienstliche, was das natürliche ist. Jedenfalls stimmt Pg mit allen andern Gesetzen darin überein, daß der Monat derselbe ist, in dem das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert werden soll, wenn sich auch die Bezeichnung geändert hat. Das geht aus der Stellung hervor, die das Fest in allen Gesetzen einnimmt: überall steht es an erster Stelle.

2. Die Bestimmungen von Pg in Exod. 12, 3, daß schon am zehnten Tage das Lamm ausgewählt werden soll, Exod. 12, 11, daß das Passahmahl in Reisekleidung genossen werden soll, gelten, wie schon die Rabbinen erkannten, nur für die Auszugsnacht,

finden sich daher in den übrigen Passahgesetzen nicht, stehen aber hier, wo Geschichte und Gesetz ineinander eng verwoben sind, an ihrem Platze. Es kann sein, daß die Wahl des zehnten Tages, wie die Rabbinen und Bochart (Hieroz. I, S. 665) meinten, aus Zweckmäßigkeitsgründen geschehen ist, um eine rechtzeitige innere und äußere Vorbereitung für das Passah zu bewirken, es kann sein, daß diese Anordnung auf die Bedeutsamkeit des zehnten Tages als des Schlusses der ersten Dekade des Monats oder einer großen Woche[1]) (im Verhältnis zu der siebentägigen) Lev. 16, 9; Gen. 24, 55 zurückgeht und in der Analogie des zehnten Tages des siebenten Monats als des Vorbereitungstages des Herbstfestes Lev. 23, 27; 25, 9 begründet ist (Dillmann), aber nicht so, daß beide Tage als vorbereitende Sühnfeiern und das Passahfest ursprünglich nach dem Sinne des Gesetzes am zehnten des Monats gefeiert werden sollten (Ewald, Altert.[3] S. 473). Denn dem widerspricht Exod. 12, 3 ff., das gerade die Feier am 14. Tage anordnet. Gilt die Bestimmung aber nur für die erste Feier des Passahfestes, so wird sie am einfachsten damit zu erklären sein, daß alles vorher bereit sein sollte, damit der Zug in die Wüste ohne Zögern vor sich gehen konnte.

3. Pg ordnet als Passahlamm wie auch J (JE Exod. 12, 21) ein Stück Kleinvieh an, D erlaubt auch neben Kleinvieh Rindvieh beim Passahopfer zu nehmen (Exod. 12, 3; Deut. 16, 2). Pg vertritt also die ältere Sitte und den früheren Brauch, die auch später wieder Geltung hatten.

4. Da nach Exod. 12, 3 ein Lamm für „das Haus" genommen werden soll, und keine weitere Bestimmung hinzugefügt wurde, so meint Dillmann, daß nach Pg alle Familienglieder an dem Mahle teilnehmen sollen, während B (Exod. 23, 17), J (Exod. 34, 23), D (Deut. 16, 16) nur das Erscheinen der Männer vor dem Angesichte Jahves fordern. Allein erwägt man, daß Exod. 12, 1—20 die erste Passahfeier vor Augen hat, so erklärt sich einerseits diese Bestimmung am ungezwungensten daraus, daß die Teilnahme aller Familienglieder beim ersten Passahmahl das natürlichste war, während für Kanaan, wo das Passahfest ein Wallfahrtsfest sein sollte und war, aus ebenso klaren, in der Natur der Sache liegenden Gründen nur das Erscheinen der

[1]) Über die große Woche der Ägypter: Lepsius, Chronol. der Ägypt. I, S. 22, 132 ff.; Brugsch, ZDMG. III, 271.

Männer gefordert wurde, als der Repräsentanten der Familie oder „des Hauses".

4. Die Bestimmung, daß in dem Falle, wenn die Familie zu wenig Mitglieder hat, um ein Lamm verzehren zu können, dann der Nachbar mit seiner Familie zum Miteſſen mit der Maßgabe hinzugezogen werden soll, daß dabei in Betracht zu ziehen ist, was jeder im Essen leistet, findet sich in den Passahgesetzen von B, J, JE, D und Ph nicht. Sie kann ebensogut von einer häuslichen Feier des Passah als von einer Feier am Heiligtum Jahves verstanden werden; die ganze Haltung von Exod. 12, 4 läßt aber darauf schließen, daß es die erste Feier vor Augen hat, die eine häusliche war; bei dem Wallfahrtsfeste Kanaans konnte sie aber in Kraft bleiben, denn wie sich die Nachbarn zur Wallfahrt nach Jerusalem zusammenthaten, konnte es auch zum gemeinsamen Passahmahle geschehen.

5. Die Bestimmung über die Beschaffenheit des Passahlammes Exod. 12, 5 findet sich bei B, J, JE, D und P nicht. J verordnet (wie Pg), Exod. 12, 21, daß das Passahlamm ein Stück Kleinvieh, D, daß es ein Stück Klein- und Rindvieh (Deut. 16, 2) sein soll. Die Fehllosigkeit schreibt P (Lev. 22, 17 ff.) für alle Opfertiere, das männliche Geschlecht für die Brandopfer (Lev. 1, 3. 10), die Jährigkeit für diese, aber auch für andere Opfer (Lev. 12, 3; 27, 6; Num. 1, 3; 3, 15 ff.; Exod. 30, 14; vgl. Gen. 21, 4; Jos. 4, 10) vor. Sie wurde mündlich überliefert, und die Priesterschaft wird darauf geachtet haben, daß sie beobachtet wurde. Daß sie in B fehlt, erklärt sich aus dem Charakter des Bundesbuches, das nur die Grundlinien des Kultus und des Civilrechts gab. Auffälliger ist ihr Fehlen in J, JE, D und Ph. Nimmt man nicht an, daß sie mündlich weiter überliefert wurde, so wird man dazu gedrängt, daß sie zur Zeit dieser Quellen noch nicht vorhanden war; sie durfte sonst nicht fehlen, da ihre Kenntnis den Laien wichtig war. Pg mag früher oder später verfaßt sein, die Bestimmungen, die es giebt, sind älter, wie auch Kuenen u. a. hervorheben, daß die Quellen von P von diesem selbst unterschieden werden müssen und sehr alt sind. Ph kann sie enthalten, und Rp sie mit Rücksicht auf Pg (Exod. 12), wo er sie gefunden, in Lev. 23 weggelassen haben. Am natürlichsten wird anzunehmen sein, daß sie gewohnheitsrechtlich seit Moses bestanden und in Pg schriftlich fixiert wurden.

6. Die Bestimmung, daß das Lamm von der ganzen Gemeindeversammlung geschlachtet werden soll zwischen den beiden Abenden (Exod. 12, 6) besagt, daß die Schlachtung von allen gleichzeitig geschehen soll, bezieht sich im Kontext auf die erste Feier des Passah in der Nacht des Auszuges und hat für jene natürlich die Hausväter im Auge; nach 2. Chron. 30, 17 schlachteten bei der hiskianischen Passahfeier die Leviten ausnahmsweise, nach 2. Chron. 35, 6. 11 bei der josianischen Passahfeier überhaupt, und so blieb es später, vgl. Esra 6, 10. Auch J (Exod. 12, 21) wird die Schlachtung der Passahlämmer geboten, und B und J setzen sie Exod. 23 und 34 in den Festkalendern, weil das Opfer des Festes erwähnt wird, voraus. Darf man annehmen, daß die Schlachtung durch die Leviten, die bei der josianischen Passahfeier als selbstverständliche Maßregel erscheint, mit D zusammenhängt, daß Deut. 16, 2. 5. 6 die Schlachtung am Orte des Heiligtums ausdrücklich befiehlt? Nicht als ob noch das Passahfest in Kanaan je als häusliches Fest gefeiert und durch D an das Centralheiligtum erst verlegt worden wäre, und damit die Leviten ordentlicherweise die Schlachtung übernehmen, denn D wiederholt nur die Forderungen von B und J, nach denen das Passah vor dem Angesichte Jahves als gemeinsames Wallfahrtsfest begangen werden soll, bringt also altes Recht zur Geltung, aber so, daß D durch diese Einschärfung der Feier zu Jerusalem indirekt den Leviten dieses Amt als Pflicht zuweist, da es gerade auch bei der josianischen unter dem Einflusse von D abgehaltenen Passahfeier als ihre Pflicht erscheint. Jedenfalls bezieht sich die Bestimmung, daß die „Versammlung der ganzen Gemeinde Israels" schlachten soll, dem Kontexte nach auf die erste Passahfeier und steht mit D, wo es sich um eine jerusalemische Passahfeier handelt, nicht im Widerspruch, denn erstens handelt es sich Exod. 12, 6 doch dem Kontexte nach um die Auszugsnacht, und zweitens waren die Leviten später als die Vertreter der ganzen Gemeinde Israels anzusehen, die nun statt der Hausväter die Schlachtung vornahmen. Man wird also die Abänderung nicht dem Gesetz, sondern dem Wandel der Zeiten zuzuschreiben haben. Auch Exod. 12, 21 mit seiner allgemeinen Anordnung „schlachtet das Passah" hat kontextgemäß die Auszugsnacht im Auge. Daß sich solche Beziehungen auf dieselbe in den Gesetzen in Exod. 12 und 13 überhaupt finden, liegt

doch daran, daß diese Darstellung eben die Anordnungen der ersten Feier, die Geschichte des Auszuges und die daraus entsprungenen Feste und Gesetze zusammenfassen will und daher ineinander verwebt.

7. Pg schreibt ferner Exod. 12, 8. 9 vor, daß das Fleisch am Feuer gebraten, nicht roh und gekocht, d. h. mit Wasser gar gemacht, mit ungesäuerten Broten und bitteren Kräutern und zwar als ganzes gegessen werden soll. Der Gebrauch der bitteren Kräuter findet sich nur hier; die Bestimmung, daß in der Passahnacht (also schon am 14. Nisan abends) ungesäuertes Brot gegessen werden soll, stimmt mit Exod. 12, 18 überein, worin sich zeigt, daß Exod. 12, 15—20 Pg nahe steht, und ist wohl jünger als die Anordnung in B, J, JE, D und Ph, nach denen sieben Tage gesäuerte Brote zu essen sind, die ja Pg auch Exod. 12, 15 hat. Noch in Ph und D wie in JE werden Passah und Mazzothfest, so sehr sie auch zusammengehören und in denselben Ereignissen ihre geschichtliche Wurzel haben, doch auseinander gehalten, Pg dehnt den Mazzothgenuß auch auf den Passahabend aus und bahnt die sich im Neuen Testamente zeigende Verschmelzung von Passah- und Mazzothfest an. Diese Erweiterung tritt hier zum ersten Male auf: nicht unerwartet, denn schon im Bundesbuch hieß es Exod. 23, 18: „Nicht sollst du bei Gesäuertem das Blut meines Opfers opfern," und bei J Exod. 34: „nicht sollst du bei Gesäuertem das Blut meines Opfers schlachten." Dem entsprechend darf auch bei der Mahlzeit nichts Gesäuertes sich finden, daher werden die ungesäuerten Brote vorgeschrieben. Formell ist die Ausdehnung des Mazzothgenusses auf den Passahabend jünger, aber sie liegt in der Konsequenz des Princips und ist in der Natur der Sache begründet. Die Anordnung des Genusses der bittern Kräuter und die Ausdehnung des Mazzothgenusses auch auf den Passahabend repräsentieren also eine genuine Weiterentwicklung gegenüber von B, J, JE, D und Ph.

Das Gleiche ist der Fall mit der andern Bestimmung von Pg, daß das Passahlamm als Ganzes gebraten werden soll.[1]) Diese beiden Bestimmungen fordern einander, denn gebraten

[1]) Ob sich, wie v. Lengerke (Kenaan, S. 381 f.) meint, die Weise, wie das Opferfleisch des Tieres zubereitet und verzehrt wurde, aus der frühesten Zeit nur erklären läßt, da man glaubte, daß der Genuß des rohen Fleisches die Natur wild und blutdürstig mache, muß dahingestellt bleiben.

wird es, damit es ganz bleiben soll. B, J, JE und Ph haben gar keine Vorschrift für die Zubereitung des Passahlammes, D legt darauf kein Gewicht, denn baschel heißt trotz 1. Sam. 2, 13, vgl. V. 14 f. (gegen Müller l. c. S. 19 Anm.) nur gar oder reif machen. Pg schließt dagegen das Kochen direkt aus und ordnet ausdrücklich nur das Braten an, einmal weil so das Passahlamm unzerstückt, also ganz blieb, seine Profanierung verhütet (Strack), und auch die Berührung des Fleisches mit einer andern Substanz vermieden wurde (Baumgarten, Kurtz, Keil). Pg steht also nicht im Gegensatz zu D, wohl aber im Verhältnis der Weiterbildung.

8. Die Verordnung, daß nichts vom Passahlamm bis zum andern Morgen übrig gelassen werden soll (Exod. 12, 10), findet sich auch in B (Exod. 23, 18), J (Exod. 34, 25), D (Deut. 16, 4) und Ps (Num. 9, 12), ist also sicher alt und konstant, die fernere, daß falls doch etwas übrig bleibt, dieses mit Feuer verbrannt werden soll, braucht nicht gerade als Weiterbildung aufgefaßt zu werden, da sie einmal im Princip der Sache liegt und dann auch für die meisten andern Opfermahlzeiten gegeben wird (Lev. 7, 15, 17; 4, 12), um jede Profanation zu verhüten. Sie wird daher alt sein, wenn sie sich auch bei Ph nicht findet, was seinen Grund darin haben kann, daß sie bei Pg schon gegeben war. Daß sie bei B und J in den Festkalendern fehlt, erklärt sich aus der Kürze dieser, daß sie bei D sich nicht findet, aus dem Zwecke von D, bei dem es dem Gesetzgeber „vor allen Dingen darauf ankam, dem festfeiernden Volke einzuschärfen, daß es die Feste nur in Jerusalem feiern und dort Festmahlzeit halten dürfe", und daher „auf Rechnung dieses streng ausgeprägten mit tendenziöser Schärfe in den Vordergrund gestellten gesetzgeberischen Zweckes zum Teil auch der Mangel sorgfältig detaillierter Festbestimmungen zu schreiben" ist (Müller l. c. S. 47).

9. Exod. 12, 12ª stimmt mit JE (Exod. 12, 29; 13, 15, vgl. Exod. 12, 23. 26; Exod. 11, 4 ff.) überein, während D (Deut. 16, 1) nur allgemein die Ausführung aus Ägypten als Grund der Passahfeier angiebt, wie es schon B (Exod. 23, 15) und J (Exod. 34, 18) für das Mazzothfest thaten. Daß in der Tötung der ägyptischen Erstgeburt, die Exod. 11, 4 ff. vorher angekündigt war, zugleich der Beweis der Ohnmacht der ägyptischen Landesgötter, gegen diese Plage zu helfen, also ein Gericht über

sie liegt, hebt P nur hier Exod. 12, 12 und Num. 33, 4 hervor, wenn auch J (Exod. 12, 29—33) den Eindruck dieses Strafgerichtes auf die Ägypter sehr lebhaft schildert.

10. Der Anschauung von Pg (Exod. 12, 13), wonach das Blut des Passahlammes an den Häusern für die Israeliten ein Zeichen ist, daß sie von der Plage der Tötung der Erstgeburt verschont bleiben (lachem Dat. commodi), steht die andere bei J (Exod. 12, 23), nach der das Blut an den Häusern ein Zeichen für Jahve ist, daß er den Verderber nicht in diese Häuser eintreten läßt, um zu schlagen, gegenüber. Man mag diese letztere Anschauung einen starken Anthropomorphismus nennen, man hat sie aber nicht zu unterdrücken (Keil). Pg hat das Zeichen für Jahve in das Zeichen für Israel umgesetzt. Nun ist aber mit Dillmann (II, S. 120) nicht ohne weiteres zu sagen, daß das Blut selbst die Verschonung erwirkt, denn das würde doch das „Zeichen" zur Hauptsache machen. Jahve verschont Israel, weil es sein Volk ist, das er erretten will, dem er auch keine Strafe zugedacht hat, das daher auch keiner Sühne bedarf, das Blut ist also für Israel nur ein Zeichen, d. h. das sichere Unterpfand, in dem die Bürgschaft liegt, daß Jahve verschonen wird. Diese Sachlage ist ganz deutlich in Exod. 12, 27; 13, 15 ausgedrückt.

Darin hat aber Dillmann recht, daß das Passahmahl nach Analogie der andern Opfermahlzeiten ein Mahl ist, „durch welches den Essenden" die verschonende Gnade „angeeignet wird", so daß sie Glieder des Volkes sind, das Jahve durch die Ausführung aus Ägypten zu solchem macht, und das zu begehende und zu wiederholende Mahl ruft ihnen jedesmal diese grundlegende Gnadenthat, die sie einst verschont und aus Ägypten geführt und so zum Volke gemacht, in dankbare Erinnerung und inkorporiert sie aufs neue dem Bunde, den Jahve durch Moses auf Grund dieser That mit dem Volke geschlossen hat, Exod. 24, 3 ff., dessen Inhalt dann die Worte und Rechtssatzungen angeben, die Jahve aufgestellt hat, daher er sich in dem Grundgesetz dieses Bundes dann auch als den bezeichnen kann, der Jahve ist, der Gott, der sein Volk aus Ägyptenland, aus dem Sklavenhause geführt hat. Exod. 20, 2 (J), vgl. Exod. 13, 3. 9. 14. 16.

Sowohl nach Pg wie auch J (JE) ist das Passahmahl eine dauernde Institution von historisch mnemonischer Bedeutung Exod. 12, 24—27; 13, 3. 5. 8—10. 14—16; Exod. 12, 42 (J); Exod. 12, 14. 17 (Pg).

11. Pg ordnet, wie Ph Lev. 23, 7. 8, für den ersten und siebenten Tag heilige Festversammlung (mikra kodesch) Exod. 12, 16 an. Ph und Pg zeigen hier deutlich eine Weiterentwicklung gegenüber J und D; denn J und D zeichnen den siebenten Tag nur durch Festversammlung aus, wobei J den Ausdruck chag, D den Ausdruck azereth gebraucht. In der Sache kommen sie alle darüber ein, daß am siebenten Tage Festversammlung sein soll, da den beiden Ausdrücken chag und azereth diese Bedeutung zu Grunde liegt. Ebenso ist es mit der Arbeitsruhe. D schreibt sie nur (Deut. 16, 8) für den siebenten Tag vor, Pg (Exod. 12, 16) und Ph (Lev. 23, 7) dehnen dieses Gebet auch auf den ersten Mazzothtag aus. Pg legt aber beiden Tagen nicht die Bedeutung des Sabbaths (und des Versöhnungstages) bei (Exod. 12, 16), an denen auch die Bereitung der Speisen verboten war (Exod. 16, 23; 35, 3).

12. Sehr eindringlich schärft das Mazzothgesetz von Pg (Exod. 12, 15—20) das Essen der ungesäuerten Brote ein; alle Verse mit Ausnahme eines handeln davon, aber jedesmal wird eine neue Bestimmung hinzugefügt, so daß diese Verse nicht „zwecklose Wiederholungen" sind, sondern die Mazzothbestimmungen recht hervortreten lassen wollen. V. 15^a ist die Überschrift des ganzen Gesetzes: sieben Tage sollst du Mazzoth essen. V. 15^b befiehlt, daß der Sauerteig aus den Häusern am ersten Mazzothtage fortzuschaffen ist. V. 15^c setzt auf die Übertretung dieses Gebotes in V. 15^a die Strafe der Ausrottung. V. 17^{ab} hebt die mnemonische Bedeutung der Mazzoth hervor und 17^c setzt den Gebrauch dauernd ein. V. 18 dehnt die Bestimmung von V. 15 auf den Passahabend aus, erweitert also die dortige Anordnung, V. 19 wiederholt V. 15, fügt aber hinzu, daß die auf die Übertretung des Mazzothgesetzes gesetzte Strafe der Ausrottung ebensogut den eingeborenen Israeliten wie den Fremdling treffen soll. V. 20 schreibt den Genuß der Mazzoth auch für alle Wohnorte vor (so auch bei D Deut. 16, 4). Diese Struktur des Mazzothgesetzes von Pg zeigt deutlich, daß mindestens V. 18 ein späterer Zusatz ist, der nach V. 8 das Mazzothessen auf den Passahabend ausdehnte, und daß auch sonst genauere Formulierungen eingetreten sind.

13. Pg bestimmt dann noch (Exod. 13, 2), daß alles Erstgeborene an Menschen und Vieh Jahve gehören soll, ihm also zu

weihen ist. Mit Recht hat Hupfeld (l. c. S. 10) in diesem Gesetz ein altes Erstgeburtgesetz gefunden, wenn es auch nicht „pro antiquissima (formula) omnium de ea re sine dubio habenda est“,[1]) denn diese Bestimmung, die auch Pg Lev. 27, 36 f.; Num. 3, 12 ff., 40 ff.; Num. 8, 6 ff.; 18, 15—18 gegeben wird, findet sich auch in allen bisher betrachteten Quellenschriften bei B (Exod. 22, 28. 29), J (Exod. 34, 19. 20; 13, 12—15), D (Deut. 15, 19—23) mit Ausnahme von Ph, und sie alle leiten die Heiligung der Erstgeburt mit Ausnahme von B, was sich aber aus dem Charakter desselben und seiner Kürze erklärt, aus der Verschonung der israelitischen und der Tötung der ägyptischen Erstgeburt her (Exod. 13, 11—16; 34, 18—20), und bei D stehen Erstgeburts- und Passah-Mazzoth-Gesetz so unmittelbar zusammen, daß man allseitig einen inneren Zusammenhang wahrnimmt.

Ganz mit Unrecht hat George (l. c. S. 107) in der Forderung auch der menschlichen Erstgeburt „die Anzeichen einer späteren auf abstrakte Konsequenz bedachten Richtung“ gesehen, und ebensowenig ist es wahrscheinlich, „daß dieser Anspruch des Gesetzes nach Wellhausen (GJ. I, S. 91) nur eine nachträgliche Generalisierung darstellt, welche schließlich doch auf eine Lösung durch Schlachtvieh hinausläuft.“ Denn auch von kritischer Seite, wie schon früher (vgl. oben S. 104 f.) nachgewiesen, ist anerkannt, daß schon in dem relativ ältesten Erstgeburtsgesetz (Exod. 21, 28) vielleicht schon an Lösung gedacht ist, von einer nachträglichen Generalisierung könnte man dann auch Exod. 22, 28 f. im Bundesbuch reden. Vielmehr hat H. Ewald recht, wenn er (Altert. S. 36) sagt, daß „das Menschenleben als das unvergleichlich höchste und wunderbarste Opfer gelten mußte“, sei es, daß der Opfernde fremde Menschen, oder daß er als Teuerstes sein eigenes Kind, oder daß er gar sich selbst zum Opfer brachte. So lag das Menschenopfer eigentlich überall als die Spitze und Vollendung aller dieser Äußerungen der Gottesfurcht vor, aber er urteilt auch gleich ebenso richtig S. 33, daß das Jahvetum „gerade die höchsten Spitzen (des Opfers), zu denen es sich folgerichtig erhob, freilich als seinem Geiste zuwider von Anfang an verwerfen mußte“. Nach Müller (l. c. S. 35 f.) ist das Fragment Exod. 13, 1. 2 ver-

[1]) Derselben Ansicht huldigt auch Graf, Die geschichtl. Bücher des Alt. Test. S. 33.

hältnismäßig jung und gehört der priesterlichen Gesetzgebung an. Das letztere ist richtig; ob aber Exod. 13, 2 durch Num. 3, 12, 45 u. s. w. „specialisiert" wird, scheint fraglich; denn das Gesetz in dieser Gestalt, „alles Erstgeborene . . . an Menschen und Vieh" oder „vom Menschen bis zum Vieh" kommt in B, J, JE, D und P vor. Jahve sagt nun bei P (Num. 3, 12. 13): „Ich selbst habe die Leviten aus den übrigen Kindern Israels herausgenommen statt alles Erstgeborenen, des Durchbruches des Mutterleibes, von den Kindern Israel, daß mir die Leviten gehören sollen, denn mir gehört alles Erstgeborene: an dem Tage, da ich alles Erstgeborene in Ägyptenland schlug, habe ich mir alles Erstgeborene in Israel geweiht, vom Menschen bis zum Vieh, daß sie mir gehören sollen, ich Jahve" (vgl. Lev. 27, 26 f.; Num. 3, 40 ff.; 8, 6 ff.; 18, 15—18; Exod. 32, 27—29). Es ist also gewissermaßen von einer doppelten Lösung der Erstgeburt (Holzinger), aber nur in der Theorie (P), zu reden; die vorgeschriebenen Erstgeburtsopfer stellen die eine, die Leviten die andere Lösung dar. Die letztere kann aber doch nur eine ideelle sein, denn Exod. 32, 27 ff. scheinen die Leviten durch ihre Haltung sich ihre Stellung errungen zu haben, und zum Lohn für ihre Gesinnung und ihr Thun will Gott sie segnen, vgl. Deut. 33, 9. Im übrigen hebt Dillmann (II, S. 138 f.) mit Recht hervor, daß die Verordnung hier sehr kurz und daher unvollständig ist, da P erst bei den Gesetzen über die Leviten Num. 3, 12 ff.; 8, 17 ff. „sofern nach seiner Theorie den Gott gehörenden menschlichen Erstgeburten Israels die Leviten substituiert werden," teils im Zusammenhange der Priestereinkünfte Num. 18, 15—18 und der „Gesetze über das Gelobte und Geweihte (Lev. 27, 26 ff.) Genaueres giebt".

14. Es ist nun noch auf das Verhältnis von Pg Exod. 12, 1—20 zu J (JE) Exod. 12, 21—27 und 13, 3—16 einzugehen, da sie nach Müller in so engem Verhältnis stehen, daß Exod. 12, 1—14 teilweise die zweite vermehrte Auflage von Exod. 12, 22. 23 sein soll.

Das Passahgesetz wird zunächst zweimal behandelt. Exod. 12, 1—14 und Exod. 12, 21—27; das Mazzothgesetz erscheint ebenfalls in zwei „Auflagen" Exod. 12, 15—20 vor dem Auszuge, und Exod. 13, 3—11 nach dem Auszuge. Das Erstgeburtsgesetz zeigt dieselbe Erscheinung, ein ganz kurzes liegt Exod. 13, 1. 2 vor, ein längeres Exod. 13, 11—16.

Was nun zuerst das Verhältnis von Exod. 12, 1—14 zu Exod. 12, 21—27 anlangt, so stellt die Apologetik dasselbe nach Exod. 12, 1 und 21 so dar, daß das erstere Stück die Anordnung darstellt, die Jahve dem Moses und Aaron giebt, das letztere die Promulgation dieser göttlichen Anordnung und die Verkündigung derselben an die Ältesten ist. Das ist allerdings die Auffassung des Redaktors gewesen, der in diesem Sinne die Gesetzesabschnitte Exod. 12, 1—14 und 12, 21—27 aufeinander folgen ließ und nur Exod. 12, 15—20, das ja schon zu Pg aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte, im unmittelbaren Zusammenhange mit Exod. 12, 1—14 (Pg) beließ, so daß jetzt Exod. 12, 1—14 von Exod. 12, 21—27, also der göttliche Befehl und seine Promulgation durch Exod. 12, 15—20 getrennt sind. Allein der Befehl und seine Ausführung decken sich doch nicht völlig, die beiderseitigen Bestimmungen weichen von einander ab, wie schon Vater (Komment. üb. d. Pentateuch II, S. 32), de Wette (Beitr. II, S. 196 ff.), Hupfeld (Comment. de primit. fest. ap. Hebr. ratione etc. I, S. 18 ff.) und George (Die ält. jüd. Feste, S. 88 ff.) erkannt haben, so daß es wohl nicht angängig ist, sich auf das Urteil Winers (Bibl. Realwörterb. II, S. 197), „eigentliche Widersprüche oder eine Doppelheit der Erzählung kann ich nicht mit de Wette Beiträge I, S. 292 ff.; II, S. 195 ff. und Gramberg, Gesch. d. Religionsideen d. Alt. Test. I, S. 271 ff. in jenem Kapitel (Exod. 12) finden; vgl. dagegen auch Ständlin in Bertholds Theol. Journ. IV, S. 113 ff.; Ranke, Pentat. II, S. 26 ff." noch zu berufen. Man wird nämlich doch einräumen müssen, daß die Mehrheit der in Exod. 12, 1—14 aufgeführten Bestimmungen in Exod. 12, 21—27 fehlt, wie daß die beiderseitigen Bestimmungen auch voneinander abweichen (vgl. Wellhausen, Kompos. d. Hexat. (Jahrb. f. d. Theol. 1876), S. 542 und Dillmann II, S. 100). Nach Exod. 12, 3 und 6 fällt die Auswahl und die Schlachtung des Passahlammes zeitlich auseinander, nach Exod. 12, 21 ist das nicht der Fall. In Exod. 12, 21 kann doch aber die Wiederholung dieser Anordnung nicht gefunden werden, dazu ist der Befehl an die Ältesten: „Ziehet hin und holet euch Kleinvieh für eure Familien und schlachtet das Passah" zu allgemein, und es fehlen ihm gerade die wichtigen Momente, daß das Holen des Kleinviehs eben schon am zehnten Tage und das Schlachten des Passahlammes erst am vierzehnten

Tage geschehen soll. Geht aber Exod. 12, 2. 6 auf die Auszugsnacht also die erste Feier des Passah, Exod. 12, 21 auf alle folgenden Feiern desselben, so findet beides seine befriedigende Erklärung, dann sind aber auch Exod. 12, 3 und 6 und Exod. 12, 21 verschiedene Anordnungen, die verschiedene Zeitverhältnisse im Auge haben und berücksichtigen. Ferner fehlt in Exod. 12, 21—27 jede Anordnung über die Beschaffenheit dieses Passahlammes, die sich doch in Exod. 12, 5 findet, und über die Verwendung des Fleisches giebt Exod. 12, 8—10 Anordnungen, die in Exod. 12, 21—27 ganz fehlen. Exod. 12, 22^b: „aber von euch soll keiner aus der Thür seines Hauses gehen bis zum Morgen" ist weiter schwer zu vereinigen mit Exod. 12, 4, wonach die Nachbarn sich in dem Falle zum Essen des Passahlammes vereinigen sollen, wenn die Gliederzahl des einen Hauses zu gering ist, um ein Lamm verzehren zu können. Die Bestimmung, daß man ein Ysopbüschel nehmen und in das Blut, das man im Becken gesammelt hat, tauchen soll, Exod. 12, 22, geht über die Anordnung in Exod. 12, 7 sogar hinaus, da sich in ihr von der Verwendung des Ysopbüschels nichts findet. Dagegen ist es kein Gegensatz zwischen Exod. 12, 1—14 und Exod. 12, 21—27, wenn sich hier (Exod. 12, 27) „die Gesetzgebung auf die Geschichte gründet, während dem Passahgesetz Exod. 12, 1—4 die geschichtliche Motivierung fremd ist" (Müller l. c. S. 7), da dem Passahgesetze Exod. 12, 1—14 die geschichtliche Motivierung nicht fehlt (Exod. 12, 12—14), und man kein Recht hat, nur Exod. 12, 1—4 als Passahgesetz anzusehen, während das wirkliche Passahgesetz doch in Exod. 12, 1—14 vorliegt. Diese Abweichungen in den beiden Stücken Exod. 12, 1—14 und Exod. 12, 21—27 drängen doch zu der Annahme, daß sowohl Exod. 12, 1—14 wie Exod. 12, 21—27 selbständige Passahgesetze sein wollen und auch sind, wenn auch nicht bloß die Apologeten, sondern auch Kritiker wie Nöldecke, Knobel, Schrader, Graf und König den ganzen Abschnitt Exod. 12, 1—28 als einheitlichen ansehen. Nun hat G. Klein (Die Totaphot nach Bibel u. Tradit. in d. Jahrbb. f. prot. Theol. VII, S. 666 ff.) zu beweisen versucht, daß Exod. 12, 21—27 das ältere Gesetz und die Vorlage für den Verfasser des jüngeren Gesetzes Exod. 12, 1—14 gewesen sei, in dem er die in Exod. 12, 21—27 enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen specialisierte und erweiterte. Kayser (Das vorexil.

Buch d. Urgesch. Isr. S. 45 f.) hat auf die Geistesverwandtschaft von Exod. 12, 11—13 und Exod. 12, 21 ff., bes. V. 23 aufmerksam gemacht und daher Exod. 12, 21—24 zu P gerechnet. Mit Recht hat aber Müller (l. c. S. 10 f.) gezeigt, daß es nicht angängig ist, Exod. 12, 11—13 als Bruchstücke des Passahgesetzes Exod. 12, 21—27 anzusehen; somit wird es das verhältnismäßigste, einfachste und wahrscheinlich richtigste sein, wenn man Exod. 12, 21—27 und Exod. 12, 1—14 als zwei selbständige Passahgesetze auffaßt, von denen das letztere mit den Elementen der Anordnungen der *ersten* Passahfeier in der Nacht des Auszuges so stark versetzt ist, daß man nur nach Ausscheidung dieser ein Gesetz erhält, das für die zukünftige Feier des Passah wie Exod. 12, 21—27 bestimmt war. Vergleicht man nach der Ausscheidung *dieser* Bestandteile die beiden Gesetze, so stimmen sie auch dann noch nicht sachlich überein, das Passahgesetz in Pg ist detaillierter wie das von J, wenn auch die direkten Widersprüche fortfallen.

49. Zusammenfassung.

Fassen wir das über die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Pg und ihr Verhältnis zu denen von B, J, JE, D und Ph Erörterte zusammen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis.

1. Die Passah-Mazzoth-Gesetze von Pg sind vollständig erhalten und geben eine mit den Anordnungen für die erste Passahfeier eng verwobene, in sich geschlossene Darstellung von der geschichtlichen Entstehung und Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes. Im ganzen ist auch der ursprüngliche Text erhalten, nur Exod. 12, 15—20 weist Spuren von Überarbeitung und Erweiterung auf.

2. In den Grundzügen stimmt Pg mit B, J (JE), D und Ph überein: in allen ist das Passah-Mazzoth-Fest ein historisch-mnemonisches Fest, das im gleichen Monat gefeiert wird, wenn sich auch bei Pg die Monats*bezeichnung* geändert hat, und die dankbare Erinnerung an die grundlegende Gottesthat Jahves, die Ausführung Israels aus Ägypten, durch die es erst zum Volke geworden ist, lebendig erhalten soll. Im einzelnen finden sich einzelne Abweichungen, die aber den Kern der Sache nicht berühren, die sich auch daraus erklären, daß Pg die Anordnungen für die *erste* Feier des Passah in der Auszugsnacht enthält, die für die Wiederholung derselben gar nicht bestimmt waren, die

aber auch Ergänzungen und Weiterbildungen zu den Passah-Mazzoth-Bestimmungen in den andern Quellenschriften geben. Bei Pg steht wie bei J und D das Passah mit der Erstgeburt im Zusammenhang, und in allen Gesetzen zeigt sich, daß Passah und Mazzoth zusammengehören.

Zur Feier des ersten Passah gehören die Bestimmungen, daß das Passahlamm schon am zehnten Tage ausgewählt, am vierzehnten abends vom Hausvater geschlachtet, und von allen Familiengliedern in Reisekleidung gegessen werden soll. Manche Bestimmungen gehören zur ersten und zu allen folgenden Feiern, wie die, daß in einem bestimmten Falle zwei Nachbarfamilien sich zur Passahmahlzeit vereinigen sollen und die Anordnung über die Beschaffenheit des Passahlammes, wie die, daß es gebraten werden und mit bittern Kräutern und ungesäuerten Broten gegessen, der Rest aber mit Feuer verbrannt, der erste und siebente Mazzothtag durch Arbeitsruhe und Festversammlung ausgezeichnet, daß auch Fremdlinge zum Mazzothgenuß angehalten werden sollen. Diese Bestimmungen werden zum Teil als Weiterbildungen von Pg gegenüber B, J, JE, D und Ph aufzufassen sein, die die Besitznahme des Landes Kanaan notwendig machte. Sie haben in der mündlichen Tradition bestanden und sind später schriftlich durch den Verfasser von Pg, der aus der priesterlichen Tradition schöpfte und sie fixierte, aufgezeichnet worden. Sie sind darum an sich alt, wenn auch jünger als manche von den Bestimmungen in B, J (JE), D und Ph, während andrerseits D (Deut. 16, 1—8), Pg und Ph schon vorausgesetzt.

Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen in den sekundären Schichten der priesterlichen Schrift. Ps.

50. Der Text.

Exod. 12, 40–41. 43–50. Num. 9, 1–14; 28, 16–25.

In Bezug darauf, daß Num. 9, 1—14; 28, 16—25 zu den jüngeren Stücken von P gehört, ist Dillmann mit der Graf-Wellhausenschen Schule einig. Nur Stade (GVJ. II, 66 Anm.) rechnet Num. 9, 1—14 zu Ph, worauf nachher näher einzugehen sein wird. Nach Dillmann (III, S. 636) ist dieses Stück eine Ausarbeitung auf Grund einer kurzen Notiz über ein im zweiten Monat gefeiertes Nachpassah, und sicher jüngere Ausarbeitung ist der Festopfer-Katalog Num. 28, 1—30 (III, S. 643). Dagegen rechnet er Exod. 12, 40—41. 43—50 zu Pg, während es Cornill u. a. Ps zuweisen. Auch wir wollen es zunächst als solches betrachten, da erst die nachfolgende Einzeluntersuchung das Material zur Beurteilung darbieten kann.

I. Exod. 12, 40—41. 43—50.

40. Und die Wohnzeit der Söhne Israels, die sie in Ägypten gewohnt hatten, war 430 Jahre.[1] 41. Und es geschah nach Ablauf von 430 Jahren an eben diesem Tage,[2] da zogen alle Heerscharen[3] Jahves aus dem Lande Ägypten,[4] 42[a] eine Nacht der Wachefeier[5] ist es,[6] dem Jahve

---

[1]) Auf die Schwierigkeiten, die diese Angabe bereitet, soll hier nicht eingegangen werden, da das für das Passah-Mazzoth-Fest nichts austrägt; es sei hier nur auf das Referat bei Dillmann II, S. 132—135 verwiesen.

[2]) Der Ausdruck ist P eigentümlich, hat aber an V. 40 keinen Anschluß, daher ihn LXX ganz wegließen. Er kann sich nur auf den Auszugstag, der zuletzt Exod. 12, 14. 17 genannt ist, beziehen, oder, was im wesentlichen auf dasselbe hinauskommt, auf den Auszugstag, der in dem Auszugsbericht von Pg, der hier weggelassen und an dessen Stelle der J- bezw. JE-Bericht Exod. 12, 31—39 getreten ist, angegeben war, bezogen haben.

[3]) Vgl. Exod. 6, 21; 7, 4; 12, 17.

[4]) Formel von P.

[5]) 42a gehört wohl zu JE, vgl. die Anm. unter dem Text von JE oben S. 119.

[6]) Das hu kann sich nicht auf hajom in V. 41 beziehen, daher hat auch V. 42 an V. 41 keinen Anschluß. Da nun P sonst von einer Nacht des Auszugs nicht spricht (Num. 33, 3; Exod. 12, 17. 41. 51), auch J nur einen Auszugstag kennt (Exod. 12, 22; 13, 3), wogegen D

mit Beziehung auf ihre Herausführung aus Ägypten: 42b diese selbe Nacht ist eine Wachefeier dem Jahve[1]) für alle Söhne Israels für ihre Geschlechter. 43.[2]) Und es sprach Jahve zu Mose und Aaron.[3]) Dies ist die Satzung des Passah: kein Sohn der Fremde[4]) darf davon[5]) essen, 44. aber jeder Sklave eines Mannes, der um Geld gekauft ist,[6]) ihn sollst du beschneiden,[7]) dann darf er davon essen. 45. Ein Anwohner[8]) und Lohnarbeiter[9]) soll nicht davon essen. 46. In einem[10]) Hause soll es gegessen werden, nicht sollst du herausbringen[10]) aus dem Hause von dem Fleische, und einen Knochen sollt ihr nicht an ihm zerbrechen.[11]) 47. Die ganze Gemeinde[12]) Israel soll es halten.[13]) 48. Und wenn wohnt bei dir ein Fremdling[14]) und hält[15]) Passah für Jahve, so soll alles Männliche bei ihm beschnitten[16]) werden, und dann mag er hinzutreten,[17]) es zu halten und soll sein wie der Eingeborene[18]) des Landes, aber kein Unbeschnittener darf davon essen. 49. Ein Gesetz soll sein[19]) für den Eingeborenen und den Fremdling, der weilt in eurer Mitte. 50. Und es thaten alle Söhne Israels, wie befohlen hatte Jahve dem Mose und Aaron,[20]) also thaten sie.[21])

---

beides hat, so ist die Vermutung Dillmanns, daß V. 42 ein Rest aus E ist, ansprechend, vgl. Exod. 12, 31, wobei entweder es schon in E stand, oder von R erst eingefügt wurde, so daß diese Angabe in V. 42 dann mit der Erzählung Exod. 12, 31—39 zu verbinden sein würde. „Durch die von R hergestellte Verbindung ist hier lajela zu jom gefügt, wie Exod. 12, 14 jom zu lajela.“ Dillmann, LXX u. Sam. lasen statt lel lajela und zogen es zu V. 41.

[1]) d. h. die dem Jahve gilt.

[2]) Nach allgemeinem Urteil bilden Exod. 12, 43—51 eine Ergänzungsverordnung zu Pg Exod. 12, 1—14 oder nach dem Urteil derer, die Exod. 12 von Moses überhaupt herrühren lassen, zu Exod. 12, 1—27.

[3]) Vgl. Exod. 12, 1, wo dieselbe Einleitungsformel.

[4]) Vgl. Exod. 12, 19; bei P sonst noch Gen. 17, 12. 27; vgl. Lev. 22, 25.

[5]) d. h. an ihm essend teilnehmen.

[6]) Gen. 17, 12 ff.; 23, 27; Lev. 22, 11; Richt. 13, 16; Hiob 7, 13; die hausgeborenen Sklaven werden nicht besonders aufgeführt, da sie schon als Kinder beschnitten werden und daher ihre Teilnahme am Passahmahl selbstverständlich war, vgl. Lev. 21, 10 f.

[7]) Vgl. Gen. 21, 26; Exod. 4, 21.

[8]) Im Hexateuch nur bei P; es ist ein Nichtisraelit, der unter Israeliten wohnt. Vgl. Lev. 22, 10; 25, 6. 40 neben sachir, vgl. Gen. 23, 4; Lev. 25, 47.

[9]) d. h. ein Nichtisraelit, der zu einem Israeliten nur im Lohnverhältnis steht, und daher dieses sein Verhältnis zu der israelitischen Familie aufheben kann.

[10]) Beide Bestimmungen sollen, wie schon Exod. 12, 8. 9 die Profanation des Passahlammes verhüten, sie ergänzen Exod. 12, 1—14, wie auch Exod. 12, 43—45 Exod. 12, 19 ergänzen.

[11]) Auch diese Bestimmung (vgl. Exod. 12, 9. 10) soll die Profanation des Passahlammes verhüten, vgl. Ev. Joh. 19, 32—36.

[12]) Der Ausdruck ähnlich wie Exod. 12, 6; Num. 9, 13. Kein Israelit darf sich also davon ausschließen.

[13]) Strack: zubereiten; vgl. Num. 9, 2 f. 5, 10—14.

[14]) d. h. ein Nichtisraelit, der sich in Israel niedergelassen hat oder aufhält, vgl. Exod. 12, 19.

[15]) d. h. Passah halten wird oder will.

[16]) Gen. 17, 10. Infinit. d. Befehls, vgl. Gesen. § 113, 4; erst wenn er beschnitten ist, ist er dem Volke Israel einverleibt und hat dann das Recht, auch an der Passahmahlzeit teilzunehmen.

[17]) Nämlich zum Kodesch, der heiligen Handlung, Lev. 22, 3; diese Bestimmung ergänzt Exod. 12, 19, wo bloß befohlen wird, daß der Fremdling auch bei Strafe der Ausrottung ungesäuerte Brote essen soll; hier wird seine Beteiligung am Passahmahl auch geregelt.

[18]) Vgl. Exod. 12, 19; Lev. 16, 29; 17, 15; 18, 26; 19, 34; 23, 42; 24, 16, 22; Num. 9, 14; 15, 13. 29 f. in Gegensatz zum Nichtisraeliten. Im Deut. kommt das Wort nicht vor (Dillmann).

[19]) d. h. soll gelten für den Eingebornen und den Fremdling; ebenso Exod. 28, 7. 32; Num. 9, 14; Gen. 47, 24, vgl. Gesen. § 145, 7b, Anm. 3.

[20]) Vgl. Exod. 12, 1 und 43 dieselbe Einleitungsformel.

[21]) Nach Dillmann greift diese Angabe vor, wie Exod. 7, 6; 16, 34; sie thaten also, d. h. in späteren Fällen, in der Folgezeit (Strack) Num. 9, 5. „Es ist aber wahrscheinlich, daß eine Anweisung zum Mazzothessen sowie das jetzt Exod. 12, 14—20 stehende Mazzothgesetz des P nicht hier zwischen Exod. 12, 49 und 50 seinen Platz gehabt hatte, in welchem Falle die Angabe von V. 50 in anderer Weise verständlich wird,“ d. h. sich auf das Mazzothessen beziehen würde (Dillmann).

II. Num. 9, 1—14 die Verordnung über das Nachpassah im zweiten Monat.

1. Und [1]) es redete Jahve zu Mose in der Wüste Sinai im zweiten Jahre nach ihrem Auszuge [2]) aus dem Lande Ägypten im ersten Monat also: 2. (Gebiete den Söhnen Israel),[3]) daß die Söhne Israels halten sollen das Passah zu seiner bestimmten Zeit. [4]) 3. Am vierzehnten Tage [5]) in diesem Monat [6]) zwischen den beiden Abenden [7]) sollt ihr es halten [8]) zu seiner bestimmten Zeit, [9]) gemäß allen seinen Satzungen [10]) und allen seinen Rechten [10]) sollt ihr es halten. [11]) 4. Und es redete Mose zu den Söhnen Israels in betreff [12]) des Haltens des Passah. 5. Und sie hielten das Passah [13]) im ersten (Monat) am vierzehnten Tage des Monats zwischen den beiden Abenden [14]) in der Wüste Sinai gemäß allem, [15]) was befohlen hatte Jahve dem Mose, also thaten die Söhne Israel. 6. Es waren [16]) aber Männer, welche unrein geworden waren durch eine Menschenleiche [17]) und nicht halten konnten das Passah an diesem Tage, und sie nahten sich Mose und Aaron [18]) an diesem Tage,

---

[1]) Nach Dillmann stand in P ursprünglich nur eine ganz kurze Erzählung über das von Mose angeordnete Nachpassah der Unreinen, und erst bei der Schlußredaktion wurde dieselbe zu der jetzigen ausführlichen erweitert, was Dillmann aus dem brüchigen Texte und den starken Abweichungen der LXX schließt.

[2]) Vgl. Exod. 16, 9; 19, 1. Frisch, Abhandl. v. Osterlamm 1756 bemerkt hierzu, daß es irrtümlich sei, anzunehmen, daß Israel nur in Kanaan zur Feier des Passah-Mazzoth-Festes verpflichtet gewesen sei und in der Wüste nur einmal das Passah-Mazzoth-Fest begangen habe, vielmehr habe die Feier nach göttlicher Verordnung immerfort und zu allen Zeiten stattfinden sollen und auch stattgefunden, und wenn auch viele Israeliten in der Wüste unbeschnitten geblieben seien, so habe Gott, weil sie die Beschneidung nicht aus Frevel, sondern einiger Notwendigkeit unterlassen, davon dispensiert, so daß auch ein Unbeschnittener das Passah habe mitfeiern können (l. c. S. 270, 292, 1035). Wie unwahrscheinlich und auch unrichtig diese Ansicht ist, liegt auf der Hand, und Jonas Korte hat dann auch im vierten Supplement zu s. Reisebeschreibung nach d. gelobten Lande 1751, S. 207 gezeigt, warum die Juden in der Wüste kein Passahlamm gegessen haben. Gleichwohl verteidigte auch Tresenreuter die Wüstenfeier des Passah in s. Dissertatio theologica, qua Pascha in deserto numquam fuisse intermissum 1742.

[3]) So ergänzen Dillmann und Strack die ausgefallene Einleitungsformel. LXX haben als Einleitungsformel nur *εἰπόν*, was etwa auf lemor führen würde. Nach Dillmann wäre aber vielleicht auch ursprünglich wajaasu beabsichtigt, in welchem Falle V. 1, 3, 4, 5a jüngerer Zusatz sein würden. Eine passende Einleitung zu V. 2 könnte aber auch V. 4 geben, so daß ursprünglich V. 4 vor V. 2 und 3 gestanden und sich auch bei dieser Reihenfolge V. 5 gut an V. 2 und 3 angeschlossen hätte.

[4]) Der Ausdruck schon bei B (Exod. 23, 15); J (Exod. 34, 18) und gleich nachher Num. 9, 3.

[5]) So auch Ph (Lev. 23, 5); Pg (Exod. 12, 6).

[6]) Nach Dillmann geändert aus bachodesch harischon mit Beziehung auf Num. 9, 1, was LXX noch haben.

[7]) Die altertümliche Formel vgl. Exod. 12, 6.

[8]) LXX *ποιήσεις*; Sam. 3. Pers. Plur.

[9]) LXX u. Samar. haben *κατὰ καιρούς*.

[10]) Doch wohl, wie sie in P, d. h. Pg + Ph (oder auch in B, JE + D?) enthalten sind.

[11]) Strack findet hierin auch für den Wüstenaufenthalt die Anordnung des Passah gegeben, da es Exod. 12, 25 (J), „abgesehen von der grundlegend wichtigen ersten Feier, nur für die, wie zunächst zu erwarten war, nahe bevorstehende Zeit des Lebens in Kanaan gegeben war." Aber das Passah war überhaupt für alle Zeiten eingesetzt worden nach Exod. 12 und 13 sowohl nach J (JE) wie auch P. Jeremia 7 läßt schließen, daß während des Wüstenaufenthalts überhaupt keine Opfer dargebracht seien, also könnte höchstens das Passah eine Ausnahme gemacht haben und gefeiert worden sein, vgl. Num. 9, 5; die Kritik hält natürlich Num. 9, 1—14 für eine Rückverlegung in diese Zeit des Wüstenaufenthalts und für ein historisch eingekleidetes Gesetz, um ihm die mosaische Autorschaft zu vindizieren.

[12]) Vgl. Gen. 20, 13; Richt. 9, 54; Ps. 3, 3.

[13]) Fehlt bei den LXX.

[14]) Fehlt bei den LXX.

[15]) Vgl. die Anm. zu V. 3.

[16]) Sam. hat den Plur., vgl. Gen. 1, 14.

[17]) Vgl. Num. 6, 6; Lev. 21, 1; 22, 4. Vorausgesetzt ist Num. Kap. 19, wonach Leichen verunreinigen.

[18]) Die beiden Brüder zusammen nennt P häufig. Nach Strack scheint aber die Erwähnung Aarons hier wie an andern Stellen späterer Zusatz zu sein, da nur Moses angeredet wird, Moses auch nur antwortet, vgl. V. 7, 8, 9.

7. und es sagten diese Männer zu ihm: wir sind unrein geworden durch eine Menschenleiche, warum sollen wir verkürzt[1]) werden, nicht darzubringen das Opfer[2]) Jahves zu seiner bestimmten Zeit[3]) unter den Söhnen Israels? 8. Und es sprach Mose zu ihnen: Verweilet,[4]) bis daß[5]) ich höre, was Jahve für euch befiehlt. 9. Und es redete Jahve zu Mose also: 10. Rede zu den Söhnen Israel also: Irgend jemand,[6]) wenn er unrein wird durch eine Leiche oder auf einem fernen[7]) Wege ist bei euch oder euren (künftigen) Geschlechtern,[8]) so soll er (doch) Passah halten dem Jahve; 11. im zweiten Monat am vierzehnten Tage zwischen den beiden Abenden[9]) sollen sie es halten, mit ungesäuerten Broten[10]) und bittern Kräutern[11]) sollen sie es essen. 12. Nicht sollen sie übrig lassen[12]) davon bis zum Morgen,[13]) und einen Knochen sollen sie nicht an ihm zerbrechen;[14]) gemäß der ganzen Satzung[15]) des Passah sollen sie es halten. 13. Aber[16]) der Mann, welcher rein und nicht auf der Reise ist, aber[16]) (dennoch) unterläßt,[17]) das Passah zu halten, ausgerottet werden soll diese Seele aus ihren Volksgenossen,[18]) denn das Opfer[19]) Jahves hat er nicht gebracht zu seiner bestimmten Zeit,[20]) seine Sünde[21]) soll tragen dieser Mann. 14. Und wenn weilt bei euch ein Fremdling, und hält Passah dem Jahve, so soll er nach der Satzung[22]) des Passah und nach seinem Rechte[22]) thun: eine Satzung soll sein für euch, sowohl für den Fremdling als auch für den Eingeborenen des Landes.[23])

---

[1]) Vgl. Lev. 27, 18; Num. 27, 4; 36, 3; vgl. Hagg. 2, 13. 14.

[2]) Vgl. Num. 9, 13 und Exod. 12, 27; 34, 25 (B und J), aber bei B und J steht sebach, dagegen hier korban und ebenso V. 13, also „Gabe".

[3]) Vgl. Num. 9, 2. 3.

[4]) Vgl. Exod. 9, 28. Die Vorstellung ist die, daß Moses in das heilige Zelt geht, um den Bescheid Gottes zu holen. Exod. 25, 22.

[5]) Wörtl.: und ich.

[6]) Vgl. Num. 5, 12; Lev. 17, 3.

[7]) Nach der Punktation soll gelesen werden: auf einem Wege (Reise) ferne ist, was aber schon nach der Wortstellung unzulässig ist. Nach Mischna (Tract. Pes. 9, 2), dem Targ. Jon. Sifre wollten die Rabbinen durch Entfernung des he auch jede andere Unreinigkeit, außer durch Leichen als Grund für die Nachfeier des Passah in den Text hineinlegen. LXX haben ἐν ὁδῷ μακράν. Vulg.: in via procul., vgl. auch Gen. 28, 20; 1. Sam. 21, 6; Ezech. 23, 13, wo derech als Maskul. vorkommt, weshalb Strack den außerordentlichen Punkt über dem he für ein Zeichen hält, der das he tilgen sollte, oder doch meint, V. 10 sollte dadurch von V. 13 unterschieden werden.

[8]) Vgl. Exod. 12, 14; Gen. 17, 17.

[9]) Die altertümliche Formel vgl. Num. 9, 3. 5; Exod. 12, 6.

[10]) d. i. mazzoth; über ʿal = mit zu Exod. 12, 8.

[11]) Wie Exod. 12, 8.

[12]) Wie Exod. 12, 10ᵃ wo aber ein anderer Ausdruck (jatar) steht, während es hier schaar heißt. Beide Verse begegnen sich in der Bedeutung superstitem esse.

[13]) Wie Exod. 12, 10 (Pg); Exod. 23, 18 (B); 34, 25 (J) laboker, während es hier, Exod. 12, 10 und 22, 18 ad boker heißt.

[14]) Wie Exod. 12, 46, um die Profanation zu verhüten.

[15]) Vgl. Num. 9, 3, 5.

[16]) Wörtl.: und.

[17]) Vgl. Deut. 23, 23.

[18]) In Pg Exod. 12, 15 (19) findet sich diese Strafandrohung noch nicht; sie steht dort nur auf den Genuß des Gesäuerten. Man sieht also hier den Fortschritt von Ps gegenüber Pg, weil hier schon der Fall gesetzt wird, daß einer überhaupt nicht Passah halten will. Auch aus diesem Grunde wird Exod. 12, 15—20 wesentlich zu Pg gehören. Pg Exod. 12, 15—20 kennt den Fall, daß einer sich dem Passah ganz entzieht, noch gar nicht, sondern nur den, daß er es nicht richtig hält.

[19]) Vgl. Num. 9, 7.

[20]) Vgl. Num. 9, 2. 3. 7.

[21]) Vgl. Lev. 5, 1; 19. 17.

[22]) Vgl. Num. 9, 3. 5. 12; d. h. er soll nach Exod. 12, 48 Pg thun, sich beschneiden lassen und die übrigen in Exod. 12 gegebenen Vorschriften beobachten.

[23]) Vgl. Gen. 34, 28; Ps. 76, 7; dieselbe Vorschrift findet sich Exod. 12, 14, 49.

III. Num. 28, 16—25. Die Verordnung über die besonderen Zusatzopfer an den sieben Tagen des Mazzothfestes.

16. Und im ersten[1]) Monat am vierzehnten[2]) Tage des Monats ist Passah[3]) für Jahve. 17. Und am fünfzehnten Tage dieses Monats ist Festtag,[4]) sieben[5]) Tage sollen ungesäuerte Brote[6]) gegessen werden.[7]) 18. Am ersten Tage ist heilige Festversammlung,[8]) keinerlei Arbeitsgeschäft sollt ihr thun,[9]) 19. und ihr sollt darbringen als Feueropfer,[10]) als Brandopfer[11]) für Jahve zwei junge[12]) Stiere und einen Widder, und sieben einjährige Lämmer, fehlerlos[13]) sollen sie euch sein, 20. und als ihr Speisopfer Feinmehl gemengt mit Öl,[14]) drei Zehntel für den Stier und zwei Zehntel für den Widder sollt ihr bereiten,[15]) 21. je ein Zehntel sollst du bereiten für ein Lamm von den sieben Lämmern, 22. und einen zottigen Sündopferbock,[16]) um euch Sühnung zu verschaffen. 23. Außer dem Brandopfer des Morgens, welches als das fortwährende Brandopfer dient, sollt ihr diese bereiten. 24. Wie diese sollt ihr täglich bereiten sieben Tage als Speise des Feueropfers wohlgefälligen Geruches für Jahve, neben dem fortwährenden Brandopfer soll es bereitet werden und sein[17]) Trankopfer,[18]) 25. und am siebenten Tage soll euch heilige Festversammlung sein,[19]) keinerlei Arbeitsgeschäfte sollt ihr thun.[19])

51. Die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Ps und ihr Verhältnis zu denen von Ph, Pg und Ezechiel.

Im allgemeinen ist allseitig zugestanden, daß Exod. 12, 43—50 eine Ergänzungsverordnung zu den Passahgesetzen

---

[1]) Wie bei Pg Exod. 12, 2 nach der kultischen Jahresrechnung.
[2]) Wie bei Ph und Pg.
[3]) Der Passahabend hat naturgemäß keine besonderen Zusatzopfer und ist hier nur der Vollständigkeit halber nach Lev. 23, 5 Ph erwähnt (Dillmann, Strack).
[4]) chag also Wallfahrtsfest, wie denn das ganze, chag hamazzoth bei B, J, Ph und Pg heißt.
[5]) Diese Bestimmung ist in allen Passahgesetzen dieselbe.
[6]) d. i. mazzoth.
[7]) Vgl. Exod. 13, 7; Samar. hat 2. Pers. Plur. nach Lev. 23, 6; wie überhaupt Num. 28, 16. 17 ganz ähnlich Lev. 23, 5. 6 sind und auch Passah und Mazzoth nacheinander aufführen, die Zusammengehörigkeit hervortreten lassen, ohne die Feste zu vermischen und zu verwischen.
[8]) Wie bei Pg und Ph, vgl. Num. 28, 25.
[9]) Wie bei Pg. Der erste und letzte Mazzothfesttag sind nicht durch erhöhte Opfer ausgezeichnet, sondern die Opfer sind an allen sieben Tagen dieselben wie am Neumondstag.
[10]) Über das allgemeine Verfahren bei d. Feueropfern vgl. H. Ewald, Altert. S. 56—63.
[11]) Über d. Brandopfer, die Erklärung des Namens ʿolah vgl. Ewald, l. c. S. 63—68.
[12]) Wörtl.: Söhne des Rindes.
[13]) Wie bei Pg Exod. 12, 5.
[14]) Das Öl weiht nach Neumann das Opfer zur heiligen Gabe Lev. 2, 4, und symbolisiert die heilende Macht, das Erbarmen Gottes (vgl. Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1853, S. 399 ff.); nach der traditionellen Auffassung ist es das Symbol des Heil. Geistes.
[15]) Über das Verhältnis dieser Opfervorschriften zu denen Ezechiels (Kap. 45, 23—24) siehe die Zusammenstellung vorhin bei dem Abschnitt über Ph.
[16]) Den vollen Ausdruck in Num. 28, 15 haben LXX und Samar. auch hier.
[17]) Das Suffix wird besser auf lechem ische und nicht auf olath hathamid bezogen, da Num. 28, 19 ff. das Trankopfer dieser Festopfer noch nicht erwähnt ist. Vgl. Num. 28, 31; 29, 6, 11 (Dillmann, Strack).
[18]) Über die Trankopfer vgl. Ewald, Altert. S. 46 f.
[19]) Wie bei Ph und Pg, vgl. Num. 28, 18.

überhaupt ist, sowohl von denen, die an der mosaischen Authentie desselben, wie sie im Pentateuch vorliegen, festhalten, als auch von denen, die Exod. 12, 43—50 für jünger halten als die andern Passahgesetze und es einer späteren nachexilischen Zeit zuschreiben.

Ferner hält die Kritik mit Dillmann Num. 9, 1—14 für eine erst bei der Schlußredaktion auf Grund einer kurzen Erzählung über das von Mose angeordnete Nachpassah der Unreinen entstandene Ausarbeitung, deren Kern also mosaisch, alles Nähere aber in die Zeit des beginnenden Wüstenzuges zurückverlegt sei. Während also noch Dillmann die Thatsache, daß Moses wirklich die Bestimmung über das Nachpassah der Unreinen gegeben hat, festhält, „steht und fällt" nach de Wette (Beitr. II, S. 341 f.) „die Feier des Passah im andern Jahre nach dem Auszuge mit der Echtheit des Festes selbst. Wenn das Fest von Mose gestiftet sein sollte, so mußte es ja auch in der Wüste zur rechten Zeit gefeiert werden"; aber „im Exodus war nichts davon erwähnt, also mußte es noch hier nachgebracht werden". Dabei wird eine besondere Bestimmung über „die, so zur Zeit der Feier unrein seien, beigebracht in einem speciellen Beispiel" . . . „Wer sich um dieser Specialität willen geneigt fühlen sollte, die historische Echtheit dieses Stückes anzunehmen," den verweist de Wette „auf die Erzählung von der Passahfeier unter Hiskia (2. Chron. 30), die aller kritischen Wahrscheinlichkeit nach unecht, dabei aber voller Specialien ist und auch auf dieses Gesetz von der späteren Feier des Passah wegen Verunreinigung Bezug hat. Wenn einmal alle Gesetze in die mosaische Zeit verlegt wurden, so war sehr zweckmäßig, auch bestimmte Veranlassungen anzugeben". Stade (GVJ. II, S. 66 Anm.) hält aber schon Num. 9, 1—14 für einen Bestandteil von Ph, und in einem nachfolgenden Abschnitt über den Ursprung dieser zu Ps gerechneten Passah-Mazzoth-Gesetze wird der gegebene Ort sein, die Frage nach der Geschichtlichkeit von Num. 9, 1—14 zu erörtern.

Endlich wird auch daselbst die gleiche Frage in Bezug auf Num. 28, 16—25 zu besprechen sein.

Jetzt dagegen handelt es sich um die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Ps und ihr Verhältnis zu denen von Ph, Pg und Ezechiel.

I. Das Verhältnis von Exod. 12, 43—50 zu Exod. 12, 1—20.

Daß die Ergänzungsverordnung Exod. 12, 43—50 der priesterlichen Gesetzgebung angehört, ist allgemein kritischerseits zugestanden, daher wird es zuerst erforderlich sein, ihr Verhältnis zu Pg zu untersuchen. Es ist ersichtlich, daß Exod. 12, 43—50 ein landsässiges Volk voraussetzt (vgl. Exod. 12, 48. 49; Hupfeld, Komm. I, S. 18), also die ganze Verordnung von R im Anschluß an die Passahgesetzgebung und Geschichtserzählung von dem Auszuge aus Ägypten nur deshalb gegeben worden ist, damit alles beisammen sei; es ist daher die Verordnung Exod. 12, 43—50 nicht gleich beim Auszuge aus Ägypten gegeben worden, sondern eine spätere Zeit mit anderen Verhältnissen hat den Anlaß zu ihrem Erlasse geboten. Es ist allerdings Exod. 12, 38 angegeben, daß „zahlreiches Gemisch" mit Israel ausgezogen sei, daß sich also auch Nichtisraeliten an diesem Auszuge beteiligt und an Israel angeschlossen haben, und insofern könnte man sagen, daß sich diese Verordnung, die die Beteiligung der Fremdlinge und Nichtisraeliten reguliert, auf jene, die sich an Israel anschlossen, bezogen habe, allein Exod. 12, 48. 49 reden von dem Eingeborenen des Landes im Gegensatz zu dem Fremdling, so daß hier sichtlich die Verhältnisse Israels nach seiner Besitznahme Kanaans vorausgesetzt werden.

Nun hatte schon Pg (Exod. 12, 19) verordnet, daß auch alle Nichtisraeliten, wenn sie sich auch nicht am Passahmahle beteiligen durften, doch die ungesäuerten Brote essen sollten. Ps setzt hier ein, verbietet ebenfalls die Teilnahme eines Nichtisraeliten am Passahmahle (Exod. 12, 43) und gestattet sie nur dann, wenn derselbe sich zuvor hat beschneiden lassen (Exod. 12, 48. 49), weil dadurch der Nichtisraelit der Gemeinde Israel einverleibt wird, so daß nun für ihn und den Eingeborenen dasselbe Gesetz gelten konnte (Exod. 12, 44). Steht aber der Fremdling als Beisaß oder Lohnarbeiter nur in einem vorübergehenden Verhältnisse zu Israel, so soll er nicht am Passahmahl teilnehmen (Exod. 12, 45), da er nicht zu Israel gehört oder gehören will. Dagegen soll der um Geld gekaufte Sklave, weil er zur israelitischen Familie dauernd gehört, beschnitten werden und darf dann auch als Mitglied des Volkes am Passah teilnehmen (Exod. 12, 44).

Eine fernere Ergänzung findet sich Exod. 12, 46. Schon bei J (Exod. 12, 22) fand sich die für die Auszugsnacht geltende

Verordnung, daß niemand aus der Thür seines Hauses bis zum Morgen gehen solle, Pg Exod. 12, 3. 4 gestattete, daß zwei Familien sich bei zu geringer Personenzahl zum Passahmahl vereinigen durften, Ps ergänzt beides dahin, daß das Passah in einem Hause gegessen werden und auch von dem Fleisch nichts aus dem Hause herausgetragen werden soll. Das sind nicht Widersprüche sondern Modifikationen. Ihr gemeinsamer Zweck ist — abgesehen von der Bedeutung, die sie für die Auszugsnacht selber haben — für die Zukunft der, eine ruhige, gleichmäßige Feier des Passah zu ermöglichen und jede Profanation des Passahlammes zu verhüten. Mir ist ferner durchaus zweifelhaft, daß Pg und Ps eine häusliche Feier im Gegensatze zu dem Bundesbuch, zu J, zu D und Ph anordnen, so daß die Gesetzgebung hier zwei Stadien durchgemacht hätte. Ich glaube, daß es sich hier nicht um Gegensätze, aber um Mißverständnisse handelt. Zum Teil kann die ganze Haltung der Darstellung in Exod. 12 und 13 dazu verleiten und hat dazu verleitet. In der Erzählung in Exod. 12 und 13 vereinigt sich doch ein dreifaches. Sie will die Geschichte des Auszuges Israels aus Ägypten darstellen, sie will die Entstehung und Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes, das hier seinen geschichtlichen Ursprung hat, mitteilen, und sie will endlich die allgemein für die Zukunft gültige Passah-Mazzoth-gesetzgebung mit ihren durch die veränderten Verhältnisse erforderten Modifikationen zugleich geben. Daraus entsteht eine doppelseitige Haltung, darauf führen sich die Mißverständnisse auch zurück. Selbstverständlich war die erste Feier des Passahfestes eine häusliche und mußte es sein, das zeigt deutlich der Bericht in Exod. 12 und 13; bei allen Quellenschriften in Exod. 12 und 13 blickt das hindurch (vgl. Exod. 12, 22. 23. J; und P). Andrerseits finden sich eine Reihe von Bestimmungen, die bei einer Feier am Centralheiligtum durchaus möglich sind und ja auch thatsächlich durchgeführt worden sind. Denn auch am Centralheiligtum blieb doch die Passahfeier eine häusliche Feier. Die Familien feierten jede für sich. Daher ist die Hypothese, daß die priesterliche Passah-gesetzgebung den Brauch des Exils darstelle, gar nicht nötig, ganz abgesehen davon, daß wir von einer solchen nichts wissen, ja alles dagegen spricht, daß im Exil Passah gehalten worden ist. Alle Bestimmungen über die häusliche Feier des Passahfestes können am Centralheiligtum durchgeführt werden: jede Familie feiert für

sich, sie verläßt während des Passahmahles nicht das Haus, indem sie es ißt. Das Gebot, die ganze Nacht bis zum Morgen im Hause zu verbleiben, hat Jesus mit seinen Jüngern z. B. nicht gehalten, denn er ging mit seinen Jüngern nach Beendigung des Passahmahles nach Gethsemane. Also haben wir hier einen Fingerzeig, daß es zu den Anordnungen gehörte, die nur für die Auszugsnacht bestimmt waren. Endlich tritt uns das Passah-Mazzoth-Fest in den ältesten Quellen als Wallfahrtsfest entgegen, und wir können beweisen, daß es vor und nach dem Exil als Wallfahrtsfest begangen ist, während uns über lokale Feiern des Passahfestes im Gegensatze zur centralen Feier auch nicht das geringste bekannt ist. Überhaupt sind häusliche und centrale Feier gar kein Gegensatz, sondern höchstens lokale und centrale Feiern. Auch zu Jerusalem blieb die Passahfeiernde Familie in einem Hause, vgl. Luk. 22, 8—13.

Ps ergänzt weiter Pg durch die Bestimmung, daß dem Passahlamme kein Knochen zerbrochen werden soll (Exod. 12, 46), worauf schon Exod. 12, 9 hingedeutet hatte.

II. Das Verhältnis von Num. 9, 1—14 zu Exod. 12, 1—20.

Daß auch Num. 9, 1—14 eine Ergänzungsverordnung zum Passahgesetz (Exod. 12, 1—14) sein will, geht deutlich aus Num. 9, 3. 5. 12. 14, wonach das Passah nach allen seinen Satzungen und Rechten zu feiern ist, und daraus hervor, daß Num. 9, 1—14 für die Feier des Passah und seine Bräuche auch nicht eine neue Bestimmung giebt, sich vielmehr darin ganz an Pg und Ph anschließt. Num. 9, 3 = Lev. 23, 5 (Ph); Exod. 12, 6 (Pg); Num. 9, 5 = Exod. 12, 6; Num. 9, 11 = Exod. 12, 8. 10. 46; Num. 9, 13 = Exod. 12, 15. 19; Num. 9, 14 = Exod. 12, 48; 19, 49, und es wird ausdrücklich Num. 9, 5 berichtet, daß man es gehalten habe „gemäß allem, was befohlen hatte Jahve dem Mose". Als einzige neue Bestimmung tritt eben nur hinzu, daß diejenigen, die sich an einer Leiche verunreinigt haben, oder sich auf Reisen befinden, am 14. Tage des zweiten Monats, aber unter Beobachtung aller verordneten Passahgebräuche das Passah nachfeiern sollen, wobei dann auch die mit Pg übereinstimmenden Anordnungen von B und J zum Teil wiederholt werden (Num. 9, 10—12), so daß das Passah dann nach

der „ganzen Satzung" gehalten wird. Während aber Pg (Exod. 12, 15. 19) nur erst den Fall setzt und kennt, daß zwar alle Passah halten, aber dabei Gesäuertes essen und dafür die Strafe der Ausrottung bestimmt, setzt Ps (Num. 9, 13) schon den weiteren Fall, daß jemand sich überhaupt von der Teilnahme an der Passahfeier zurückzuziehen wagt, und setzt auf dieses Verhalten die Strafe der Ausrottung, so daß es „wie ein notwendiges in keinem einzigen Jahre zu unterlassendes Heiligtum" galt, und jeder daran teilnehmen mußte, „wenn er sich nicht selbst der Teilnahme an der Gemeinde unwürdig machen wollte: daher seine Bedeutung als Sakrament" (Ewald, Altert.[3] S. 474), wobei ich aber die Ansicht Ewalds, daß das Passah im Mosaismus ein Reinigungsopfer ist, ausdrücklich ablehne.

Eine besondere Besprechung heischt nun aber noch der Umstand, daß Num. 9, 7. 13 das Passah ein korban Jahves genannt wird. Zwar reden schon J Exod. 12, 27 und 34, 25 von dem Opfer des Passahfestes, aber nicht von einem korban, sondern von einem sebach. Sebach heißt nur die Schlachtung, und bedeutet die Mahlzeit vom Geschlachteten, dann das Schlachtopfer im Gegensatz zum mincha, der unblutigen Gabe, und zu olah, dem Brandopfer, und umfaßt diejenigen Schlachtopfer, die nicht ganz verbrannt wurden, wie Sünd- und Schuldopfer und Dankopfer (Exod. 10, 25; Lev. 17, 8; Num. 15, 5), und kommt daher in der Verbindung sebach schelamim Dankopfer (Lev. 3, 1; 4, 10) vor. Dagegen deutet korban auf die Gabe hin, mit der man sich Gotte nähert (karab). Liegt nun in diesem Wechsel der Bezeichnung auch ein Wechsel der Bedeutung des Passah? Nach der Vermutung H. Ewalds (Altert. S. 55) sollten diese beiden Bezeichnungen sebach und korban auf zwei Stämme zurückweisen, aus denen Israel schon in den Urzeiten zusammenschmolz, von denen einer das Tier-, der andere das Getreideopfer hatte, und der neue Name für Schlachtopfer und Getreideopfer sollte korban, d. h. Darbringung gewesen sein, vgl. Lev. 1, 2; 2, 1; Kap. 27; Num. 31, 50—54; Mark. 7, 11; Matth. 27, 6. Heute wird man sagen dürfen, daß, wie schon gezeigt, die Israeliten das sebach nach Kanaan mitbrachten und bei den Kanaanäern die mincha fanden, die Verschmelzung beider sich im Namen korban vollzogen haben könnte, so daß dann die kanaanäische Opferanschauung also die tributäre prävalierte.

III. Das Verhältnis von Num. 28, 16—25 zu Pg (Exod. 12, 1—20); Ph (Lev. 23, 4—8) und Ezechiel (45, 23. 24).

Daß auch Num. 28, 16—25 eine Ergänzungsverordnung zu dem Passah-Mazzoth-Gesetz sein soll, geht schon daraus hervor, daß es die Zusatzopfer angiebt, die an den sieben Mazzothtagen dargebracht werden sollen. Diese Zusatzopfer sind bei Ph (Lev. 23, 8) schon angedeutet, hier werden sie genau beschrieben. Über das Verhältnis dieser Anordnungen zu denen Ezechiels ist schon an einer früheren Stelle gesprochen worden; Ezechiel geht in seinen Anordnungen mit prophetischer Freiheit seinen eigenen Gang, er setzt also jedenfalls das Bestehen anderer Opferbestimmungen voraus, über die er sich bei der Neuordnung des Kultus für die Zukunft mit prophetischer Freiheit hinwegsetzt, eine lehrreiche Thatsache, die denen, die da sagen, daß die „Schrift nicht gebrochen werden kann" zeigt, daß sie in solchen Sachen der Prophet beiseite setzen kann.

Mit Recht sagt Müller (l. c. S. 58), daß in Num. 28, 16—25 der Opfercharakter des Passah-Mazzoth-Festes „auf das entschiedenste ausgeprägt ist"; der Gesamtname des Festes ist Passah; hat früher im Bundesbuch und bei J das Fest chag hamazzoth geheißen, so kommt jetzt diese Bezeichnung nicht vor; aber das bedeutet doch nur, daß das Fest jetzt zu einem Gesamtfeste geworden ist, wie früher bei B und J das Pesach- zu dem Mazzothfeste gehörte. Num. 28, 16—18, 25 stimmen genau mit Lev. 23, 5—8 überein, so daß Müller sogar sagt, sie seien nach dieser Vorlage von Ph gearbeitet; aber daß Lev. 23, 9—14ª „mit Stillschweigen übergangen ist", hat doch nur darin seinen Grund, daß eben dort das Gesetz über die Darbringung der Erstlingsgarbe schon aufgeführt war, also hier nicht mehr zu wiederholen war, wo es sich nur um die Zusatzopfer handelte. Nun werden diese Opfer weder bei J noch D aufgeführt, bedeutet das, daß sie ihnen noch unbekannt waren? Das ist schon deswegen kaum anzunehmen, da schon Jesaias über die Menge der Opfer klagt, die sich „als ein totes Exercitium der Religion" nach Müllers Ausdruck (l. c. S. 59) darstellten, und bei deren Darbringung die rechte Gesinnung gegen Jahve fehlte.

Müller ist nun der Ansicht (l. c. S. 58 f.): „daß dieses Festgesetz (Num. 28, 16—25) der letzte Ausläufer der . . . Gesetzgebung ist, bedarf keines Beweises. Hier geht die Festfeier

fast ganz auf in einer Reihe von Gesamtopfern, welcher in der jahvistischen Schrift dem Gesetzgeber und bei dem Deuteronomiker noch unbekannt sind; das Fest ist ein totes Statut geworden, und der ganze Schwerpunkt der Feier auf die Peinlichkeit und Gewissenhaftigkeit verlegt, womit die vorgeschriebenen Festopfer verrichtet werden. Nicht der innere Wert der Sache, sondern die Masse der Opferdarbringungen macht das Fest aus; nicht auf einen natürlichen oder gesetzlichen Anlaß gründet sich das Fest, sondern es ist durch den objektiven, unmotivierten Willen Jahves geboten; an die Stelle der fröhlichen Opfermahlzeiten, von denen noch im Deuteronomium die Rede war, ist ein großes Schlachtopferfest getreten; die mannigfaltigen und sinnvollen Riten, welche auf die ursprüngliche Naturbedeutung und die individualisierenden Anlässe der Feste hinweisen (Lev. 23, 9 ff.; Exod. 13, 11 ff.), und in denen noch der warme Pulsschlag des ursprünglichen Lebens nachzitterte, sind hinter der Technik des Opfers zurückgetreten, und die Formen, in welchen die Feste ihr Dasein fristen, nichts anderes als ein totes Exercitium der Religion."

Ich kann diese Beurteilung von Num. 28, 15—25 als zutreffend nicht anerkennen, denn erstens treffen die Vorwürfe, daß die Masse der Opferdarbringungen das Fest ausmachen, daß es allein auf die Technik des Opfers ankomme, daß die Formen, in welchen die Feste ihr Dasein fristen, nur ein totes Exercitium der Religion seien, *nicht nur die späte Zeit*, sondern *schon die alte Zeit* eines Amos und Hosea, die diese Vorwürfe schon erhoben haben, also ist *damit eher die alte Zeit* als eine *junge Zeit* gekennzeichnet; daher kann in *diesem* Sinne von Num. 28, 16—25 als *letztem* Ausläufer der Gesetzgebung schon gar nicht die Rede sein. Sodann ist es unrichtig, nun aus dem Umstande, daß Num. 28, 16—25 eben *nur* die *Zusatz*opfer aufgeführt werden, zu schließen, daß damit alles andere aufgehoben ist, weil es nun nicht noch einmal rekapituliert wird. Es sind ja nur die *Zusatz*opfer gemeint: darum bleibt alles andere in Kraft, warum darum der *innere* Wert der Sache verloren gegangen sein soll, ist nicht einzusehen; warum die mannigfaltigen und sinnvollen Riten der alten Zeit hinter der Technik des Opfers zurückgetreten sind, ist um so weniger begreiflich, als das alles auch ebensogut auf die *ältere* Zeit paßt. Hier in Num. 28 wird eben nachgeholt, was bei J und D aus Gründen,

die in dem Zweck dieser Quellenschriften selbst liegen, nicht aufgeführt war. J als Geschichtswerk hatte sicher nicht die Aufgabe, eine detaillierte Opfergesetzgebung zu schildern; daß D den Mangel sorgfältig detaillierter Fest- und Opferbestimmungen aufweist, schreibt Müller (l. c. S. 47) selbst auf den Umstand, „daß es dem Gesetzgeber dort eben vor allen Dingen darauf ankam, dem festfeiernden Volke einzuschärfen, daß es die Feste nur in Jerusalem feiern und dort Festmahlzeit halten dürfe." Daß aber diese Zusatzopfer *erst* hier im letzten Teile des Buches Numeri erscheinen, hat Dillmann (III, S. 180) sehr angemessen damit erklärt, daß „die Übersicht über die Opfer an den verschiedenen Opferzeiten des Jahres mit Recht als letztes aller Opfer- und Festgesetze, ja sogar erst unter den Vorbereitungen zum Einrücken in Kanaan steht, sofern erst nach ihrer Ansiedlung im Lande die Israeliten imstande sein werden, diesen regelmäßigen Opferdienst genau einzuhalten". Auch Ewald hat (Altert. S. 469 f.) das relativ hohe Alter der Opfervorschriften in Num. 28, 16 ff. festgehalten und damit begründet, daß die Doppelheit des priesterlichen Dienstes Jahves und das der Gemeinde sich auch in der Gesetzgebung und zumal der Festgesetzgebung ausprägen mußte, daher Num. 28 einerseits und die andern Passahgesetze bei B, J, JE, D, Ph + Pg andrerseits diese Doppelheit auch zeigten.

Die zuletzt betrachteten Passah-Mazzoth-Bestimmungen geben sich selbst als *Ergänzungs*verordnungen zu dem priesterlichen Passah-Mazzoth-Gesetz, die alle an sachgemäßen Stellen stehen: die Ergänzungen in Exod. 12, 43—50 schließen sich passend an die geschichtliche Darstellung und Begründung des Passah-Mazzoth-Gesetzes von P an, da sie gerade *diese* Bestimmungen ergänzen und über die Beteiligung der *Fremdlinge* Verordnungen geben, Num. 9, 1—14 aber erscheint gerade an *der* Stelle, wo die Frage nach der Passahfeier der Unreinen zum ersten Male praktisch wurde, woran sich dann gleich die Bestimmung für die, die aus einem *andern* Grunde, also wegen weiter Reise, an der Passahfeier zur bestimmten Zeit gehindert waren, anschloß, und auch Num. 28, 16—25 werden, wie oben ausgeführt, die *Zusatz*opfer an der passenden Stelle angeführt. Damit ist nicht ausgesprochen und sollte nicht gesagt werden, daß nun diese Bestimmungen weit jüngeren Datums und Ursprungs sind.

Nachdem wir nun die *sämtlichen* Passah-Mazzoth-Gesetze

von P (Ph, Pg, Ps) nach Inhalt und Form und in ihrem Verhältnis zu den Mazzothgesetzen bei B, J, JE, D und Ezechiel erörtert haben, dürfen wir dazu übergehen, die Bedeutung derselben zu untersuchen und dabei auch die Frage zu beantworten, ob die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes sich bei P gegenüber der, die es bei B, J und D hat, geändert hat.

52. Die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes bei P.

1. Zunächst ist von einer agrarischen Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes weder bei Ph noch Pg oder Ps die Rede.

2. Die Bestimmung, das Lamm schon am zehnten Tage auszuwählen, hat nach den Rabbinen (vgl. Mischna, Pes. 9, 5; Keil, Hebr. Arch. I, S. 391, Nr. 26) die Bedeutung, „daß sie dazu diente, das Lamm als Sinnbild des Volkes darzustellen und ihm schon in diesem Falle, wo in Ermangelung eines Altars beim Schlachten desselben kein Opferritual in Anwendung kommen konnte, den substitutiven Charakter eines Opfers aufzuprägen. Dies wurde erzielt durch die Vorschrift, das Lamm ebensoviele Tage vorher behufs der Schlachtung und Bereitung zum gottesdienstlichen Mahle auszuwählen, als doroth vergangen waren, seitdem Israel nach Ägypten gebracht worden." Vgl. Hofmann, Weisſag. u. Erfüllung I, S. 123; Kurtz, Gesch. d. Alt. Bund. II, S. 125; Baumgarten, Theol. Komm. I, S. 468. Diese Deutung, die an den Quellen selbst nicht den geringsten Anhalt besitzt, dürfte nicht zutreffend sein, weil sie sehr gesucht ist, diese Bestimmung ja auch nur für die erste Passahfeier Geltung haben sollte und auch von den Juden nicht beobachtet wurde; das zeigen doch deutlich die Nachrichten, die die Evangelisten gelegentlich aufbehalten haben; Luk. 22, 7 ff.; Matth. 26, 17 ff.; Mark. 14, 12 ff. berichten übereinstimmend, daß Jesus und seine Jünger erst am Morgen des Passahtages — sie nennen ihn den ersten Tag der süßen Brote — da man das Osterlamm schlachtete — oder schlachten mußte — an die Bereitung des Mahles gedacht haben und es dann am selben Abend aßen. Der zehnte Tag wird daher wohl eher als Abschluß der ersten Monatsdekade oder als Schlußtag der großen Woche gewählt sein; oder er ist vielleicht auch in Analogie an den zehnten Tag des siebenten Monats (Lev. 23, 27; 25, 9;

vgl. Jos. 4, 19; und Ewald, Altert. S. 473) gewählt, der der Vorbereitungstag auf das siebentägige Herbstfest war.[1])

3. Daß das Passahlamm, fehllos, männlichen Geschlechts und einjährig sein sollte, bedeutete, daß es, wie alle Opfertiere (Lev. 22, 17 ff.) in jeder Beziehung vollkommen sein und in der Blüte der Kraft stehen mußte, da es ja Gott geweiht war, dem man nur vollkommene Opfer darbringen durfte. „Daß das Opfertier übrigens ganz kräftig und fehlerlos, ferner noch nicht durch Arbeit oder sonstigen Dienst für den Menschen geschwächt und nie entweiht (vgl. Num. 19, 2) sein mußte, lag im Begriffe des Opfers selbst, da die Hingabe eines schon benutzten und abgeschwächten oder eines fehlerhaften Besitzes eben gar kein Opfer wäre. Auch durchdrang dies Gefühl von selbst das ganze Altertum so stark, daß erst in den spätesten Zeiten, als die ursprünglich freiwilligen Gaben längst zu gesetzlich vorgeschriebenen geworden, und der kindliche Sinn des höheren Altertums sich verloren hatte, auch das Volk weit ärmer geworden war, über Betrug mit fehlerhaften Opfertieren geklagt wurde (Mal. 1, 7 f., 13 f.). Nach dem Buche der Ursprünge sollte das Opfertier nicht unter acht Tage und nicht über ein Jahr alt sein: als die besten werden eben deshalb meist die jährigen genannt (vgl. Lev. 22, 27 mit Lev. 12, 6; 23, 12. 18; Num. 6, 14; Micha 6, 6; vgl. Lev. 22, 18—24; Deut. 15; 21; 17, 1; Lev. 22, 25" (H. Ewald, Altert.[3] S. 43 f.).

4. Die bitteren Kräuter bedeuten nach Raschi die Erinnerung an die in Ägypten erduldeten bitteren Leiden (Exod. 1, 14 ff.); nach Fr. Wilh. Schulz (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1857, S. 208) bilden sie auch gleichzeitig die Leiden der Zukunft ab und illustrieren den Satz: wir müssen durch viel Trübsal ins Reich Gottes eingehen. Ähnlich meint Keil (l. c.

---

[1]) Die späteren Rabbinen haben eine sehr ausführliche Motivierung dieser Bestimmung. Nach dieser hat diese fünftägige Absonderung bezweckt, daß 1. die Israeliten es bei Zeiten auswählen sollten, damit sie es nicht im Drange des Auszuges vergäßen, 2. daß sie desto genauer das Lamm auf etwaige Fehler ansähen, 3. daß sie bei dem öfteren Anschauen des Lammes desto mehr Gelegenheit hätten, mit ihren Kindern und unter sich von der bevorstehenden Errettung aus Ägypten zu reden, 4. daß sie sich desto besser zum bevorstehenden Feste vorbereiteten, weswegen sie auch das Lamm an die Bettpfosten anzubinden hätten, um es immer vor Augen zu haben, vgl. Bochart, Hieroz. I, 2, 50; Goodwin, Mos. u. Aaron I, 3, 4; Lund, Jüd. Altert. (1711), S. 972. Diese Motivierung scheint aber doch eine posthume und aus der Luft an der theoretischen Spekulation entstanden zu sein. Daran, daß die Absonderung des Lammes mit dem Einzuge Jesu in Jerusalem in Beziehung steht und Christus sich am zehnten Tage in Jerusalem als das rechte Passahlamm eingestellt hat, wie einige (bei Lund, Jüd. Altert. (1711), S. 975) wollten, kann natürlich keine Rede sein, und zu der Angabe des Josephus (Antiqu. 1, 2, 5), daß die Juden in Ägypten ihr Lamm in der Nacht vom dreizehnten auf den vierzehnten Nisan selber bereit halten sollen, bemerkt schon Lund (l. c.), daß sie dem Brauche seiner Zeit entspreche, also keinen Widerspruch gegen Exod. 12 enthalte.

S. 387), daß die bitteren Kräuter „nicht bloß die bitteren Leiden abbilden, die Israel in Ägypten erduldet hat, sondern zugleich die Bitterkeit des Lebens in dieser sündigen Welt überhaupt, welche Israel nach seinem natürlichen Wesen fort und fort zu schmecken hat, aber nach seinem geistlichen Wesen bei jeder Wiederholung der Passahfeier durch das Fleisch des für seine Sünde geschlachteten Lammes überwinden soll. Allein die Quelle enthält von dieser weitergehenden Deutung keine Andeutung, und wenn auch davon, daß die bitteren Kräuter bloß die Bedeutung einer Würze gehabt hätten, keine Rede sein kann, so scheint es doch am geratensten, bei der Bedeutung stehen zu bleiben, die sich auf die Vergangenheit bezieht, da das dem historisch mnemonischen Charakter des Passah am meisten entspricht. Die späteren Juden scheinen übrigens den Gegensatz zwischen den Leiden der Väter in der Vergangenheit und dem Glücke der Gegenwart, das sie im Besitze des verheißenen Landes genossen, noch schärfer dadurch zum Ausdruck gebracht zu haben, daß sie die bitteren Kräuter in einen süßen Brei, die charoseth (Mischna, Tract. Pes. 2, 8; 10, 3; vgl. Buxtorf, Synag. jud. Kap. 18, S. 40 ff.; Lundius, Jüd. Heiligt. V, Kap. 13, § 13; Keil, l. c. S. 390, Nr. 24) eintauchten.

5. Das Verbot, das Passahlamm nicht zu kochen, nicht zu zerstückeln, nichts von ihm übrig zu lassen, und das Gebot, das etwa übrig bleibende zu verbrennen, hat seinen Grund darin, daß jede Profanation verhütet werden soll. Das Braten, das statt des Kochens befohlen wird, kann seinen Grund nicht in der Eilfertigkeit des Auszuges oder der schnelleren Zubereitung haben, wie Winer (Bibl. Realwörterb. II, S. 200) meinte. Wenn die Rabbinen (bei Hottinger jus Hebr. S. 23) neben der Eile des Auszuges noch und sogar als Hauptgrund für das Braten die Gewohnheit der Prinzen und Fürsten, das Fleisch gebraten zu genießen, anführen, so hätten Hofmann (Weissag. u. Erfüll. I, S. 123) und Bähr (l. c. II, S. 636) darauf nicht eingehen sollen. Aber auch Bährs Argumentation, daß Sieden und Kochen Ansiedlung und Wohnsitz voraussetze, daher die Soldaten auf dem Marsche das Fleisch nur rösten oder braten, daher auch Israel „als das Heer Jahves" beim Beginn seiner kriegerischen Wanderung dasselbe thäte und darin die Andeutung liege, es sei seines Bleibens in Ägypten nicht mehr, hat mit Recht Keil (l. c. S. 389) mit der

trockenen Bemerkung abgelehnt, daß einmal Israel seine Kochgeschirre hatte, auch die Soldaten nicht darauf achteten, daß das Tier unzerstückt gebraten werde, noch darauf, daß etwas übrig bleibe. Wenn nun Schultz (Deutsch. Zeitschr. u. s. w. 1857, S. 304) mit den Rabbinen diese beschränkenden Bestimmungen damit erklären will, daß das Fleisch wegen der Herrlichkeit des Opfers zu vernichten war, und sodann das Gottvertrauen habe einprägen sollen, das nicht ängstlich sorge, was man am nächsten Tage essen werde, Ewald (Altert.[3] S. 71) aber diese Vorschrift so wirken läßt, daß der Opfernde „desto mehr Mitfeiernde einlud, seine Freude und Sättigung mit ihm am heiligen Orte zu teilen" (Ps. 22, 27; 30, 5; 66, 16; Amos 4, 5; Deut. 12, 7, 18 f.; 27, 7; 16, 11, 13); so werden wir das kaum anerkennen dürfen und am besten dabei stehen bleiben, daß diese Bestimmung jegliche Profanation möglichst verhüten wollte.

6. Die Bedeutung der Festmahlzeiten „für Israels Religiosität" sieht nun Schultz (l. c.) in der Weissagung des Propheten Jesaias (25, 6–8) von dem messianischen Mahle auf dem Zion, zu dem alle Völker geladen, dem „Bilde der höchsten Seligkeit", dargestellt. Das ist nicht richtig: die geschichtliche Beziehung und wirkliche Bedeutung der Festmahlzeiten ist viel älter wie Jesaias, bringt ja doch P gerade einen der Züge des altisraelitischen Volkstums in der Betonung der Festmahlzeiten. Sie bedeuten, daß die Teilnehmer Jahves Gäste sind, die mit ihm die Bundesgemeinschaft erneuern, wie wir gleich nachher sehen. Alle andern Beziehungen, die Schultz (l. c.) aus dem Alten und Neuen Testament noch entdeckt hat, sind abzulehnen: wir haben nicht auf dem unsicheren Meer der Typologie umherzuirren, sondern geschichtliche Exegese zu treiben.

7. Die Vorschrift, des Passahlammes in Reisekleidern zu genießen, soll nach den Quellen selbst an die ängstliche Flucht beim Auszuge aus Ägypten erinnern, hat aber nur für die erste Passahfeier und die Auszugsnacht gegolten und hat jedenfalls nichts mit der Darstellung des Volkes zum Dienste seines Gottes zu thun und ist daher auch nicht (mit Baur) mit dem Census des römischen Volkes in Vergleich zu stellen. Auch das ist fraglich, ob sie mit Fr. W. Schultz (l. c. S. 309) die Mahnung enthalten soll, allezeit wohlgerüstet, die Befehle des Herrn zu erwarten und zu seinem Dienste bereit zu sein. Jedenfalls hat diese Vorschrift

später keine Geltung mehr gehabt: in den Evangelien begegnet sie nicht.

8. Auf alle Fälle aber ist das Passah ein geschichtlich motiviertes Fest, das an die Verschonung der Erstgeburt Israels vor dem Auszuge aus Ägypten erinnern und diese grundlegende Gnadenthat Jahves lebendig in Israel erhalten soll. Auch das Mazzothfest wird historisch motiviert (Exod. 12, 17), und zwar ist diese Begründung dieselbe wie in den alten Festkalendern bei B und J.

9. Mit Recht urteilt Müller (l. c. S. 27 f.), daß besonders die Anordnungen in Exod. 12, 43 ff. einen stark ausgeprägten theokratischen nationalen Charakter tragen. Die Teilnahme am Passahmahle ist nur dem Israeliten gestattet und dem erlaubt, der durch die Beschneidung in die Bundesgemeinschaft durch die Annahme des Bundeszeichens sich hat aufnehmen lassen. Das Passahmahl tritt hier so recht als Bundesmahl hervor, und damit wird sein national theokratischer Charakter, der ihm von Anfang an eignete, ins rechte Licht gerückt. Aber noch mehr. Gerade Wellhausen hat Prol.[4] (S. 69 ff.) nachgewiesen, „daß nach der Praxis der älteren Zeit mit dem Opfer immer ein Mahl verbunden war . . . Wo geopfert wurde, da wurde auch gegessen und getrunken (Exod. 32, 6; Jud. 9, 2 f.; 2. Sam. 15, 11 ff.; Amos 2, 8); kein Opfer ohne Mahl, und auch kein Mahl ohne Opfer (1. Kön. 1, 9). Sich freuen, essen und trinken vor Jahve, ist eine bis auf das Deuteronomium übliche Redeweise. Durch das Mahl bei Jahve wird eine Bundesgemeinschaft einerseits zwischen ihm und den Gästen, andrerseits zwischen den Gästen untereinander gestiftet, welche für die Opferidee wesentlich ist, und von der die Schelamim ihren Namen haben, vgl. Exod. 18, 12; 24, 11" (l. c. S. 71). Gehört nun die Herstellung der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und den Opfernden und den Opfernden untereinander zum Wesen der Opferidee und des Opfers, und ist das gerade ein Charakteristikum der alten Zeit, dann bringt hier Ps, das litterarisch für ein Produkt einer sehr späten Zeit gehalten wird, gerade einen Punkt zur Darstellung, der sachlich der alten Zeit angehört und ihr eigentümlich ist. Daraus folgt, daß Ps an sich litterarisch jung sein mag, aber sachlich durchaus auf alten Quellen beruhen kann und beruht, so daß der Satz Kuenens: man darf das Alter von

P nicht mit dem seiner Quellen verwechseln, wiederum hier bestätigt wird. Es gehört, so sehen wir, zum Wesen des Passahmahles und -Opfers, daß es Bundesmahl ist und Bundesgemeinschaft zwischen Jahve und Israel herstellt; dann gehört auch das Bundesopfer, Exod. 24, sachlich zu dem Passahmahl und -Opfer. Das erkennt auch Wellhausen an, indem er Exod. 24, 11 anführt; dann ist aber das Bundesopfer sachlich auch im Zusammenhange mit der grundlegenden Bundesthat, der Ausführung aus Ägypten, die ja die Basis des Bundesopfers bildet. Daß dieser sachliche Zusammenhang der alten Zeit bekannt war, zeigen die ältesten Schriftpropheten Amos und Hosea, die gerade immer hervorheben, daß Jahve durch die Herausführung aus Ägypten den Bund mit den Vätern gemacht und seitdem und dadurch Bundesgott ist. Dann ist auch die Einleitung zum Dekalog (Exod. 20, 2) alt, da hier besonders betont wird, daß der Jahve, der Israel aus dem Diensthause geführt hat, ihm Gesetze giebt, wie denn auch die Kritik anerkennt, daß die Annahme des Jahveglaubens mit der Auswanderung aus Ägypten zusammenhängt; dann liegt aber auch hier dem Passahmahl, weil es Bundesmahl ist und Bundesgemeinschaft herstellt, die Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten ursprünglich zu Grunde, und diese Verbindung ist nicht durch eine spätere Zeit erst künstlich hergestellt worden, wie die Kritik seit de Wette behauptet; dann ist das Passah von Anfang an für Israel ein historisches Fest. Es mag früher eine andere Bedeutung gehabt haben, wir können sie mit Sicherheit nicht angeben, das Passah, das Israel feiert, das Passah, das im Pentateuch begegnet, ist erst seit dem Auszuge aus Ägypten möglich und bei ihm gestiftet, und drückt aus, daß Israel den Jahveglauben annimmt, wie denn Exod. 24 dieser Bund endgültig zwischen Gott und Israel geschlossen, d. h. seitens Israels ratifiziert wird. Das ist für das Israel seit seiner Annahme des Jahveglaubens die Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes, sie konnte in Kanaan wegen des zeitlichen Zusammenfallens mit einem etwaigen Frühlingsfeste nach der Naturseite hin beeinflußt werden: nie aber ist das umgekehrte der Fall gewesen.

10. Das Lamm soll ganz bleiben, aber nicht nur, um es vor Profanation zu bewahren, sondern dieses „Erhalten in ungestörter Ganzheit, in voller Integrität (Ps. 34, 20)“ soll das

Lamm „bei dem Essen als vollkommenes Ganzes und eben damit als Eins erscheinen" lassen. Wenn nun Bähr (Symbolik II, S. 635) und Keil (Hebr. Arch. I, S. 386) aber den an sich richtigen Gedanken der Gemeinschaft mit Gott und untereinander mit Hilfe erst von 1. Kor. 5, 7; 10, 16 ff. finden, so ist das ungeschichtlich, aber auch gänzlich unnötig: diese Bedeutung ist uralt bei der Opfermahlzeit, und gerade im neutestamentlichen Abendmahl hat sie Jesus zur höchsten Vollendung gebracht.

11. Eine besonders sinnvolle Beziehung und Bedeutung findet Fr. W. Schulz (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857, S. 199) noch darin, daß das Passahfest am Anfang des Jahres (Exod. 12, 2) gefeiert wird. „Sonst arbeitet Israel der Ruhe und Erquickung erst entgegen, als den Blüten, die erst auf dem Boden seiner Arbeit aufblühen sollen, und feiert eben deshalb seine Ruhefeste am Ende seiner Zeitabschnitte: aber hier hat es wirklich einmal eine anfängliche Erlösung und Befreiung zu feiern, eine, die es überall zu seinem Ausgangspunkte, nicht erst zu seinem Ziele hat. Das Passah steht infolgedessen wie eine Weissagung auf den christlichen Sonntag, auf diesen Festtag am Anfang der Woche, ja auf die christlichen Feste überhaupt da. Wie die Christenheit durch die Feier ihres Ruhetages zu Anfang der Woche bekennt, daß sie mit ihrem Leben und Weben von der Erlösung, von der Ruhe in Gott ausgehe, so bekennt und feiert Israel durch sein Passah am Anfang des Jahres, daß es mit seinem ganzen Thun und Sein von vornherein in gottgewirkter Erlösung und Ruhe wurzele, daß es davon ausgegangen sei und darin stehe und lebe . . . Allerdings die höhere Bedeutung des Passah ist noch eben so sehr eine politische wie geistliche, wie denn beides auf alttestamentlichem Gebiete so durchweg Hand in Hand geht; aber das politische Moment ist selbst schon im Begriff, sich zum geistlichen zu verklären."

Es soll das „Sinnvolle" dieser Beziehung und Bedeutung nicht verkannt werden, dennoch scheint es das geratenste zu sein, mit Ewald (Altert.[3] S. 454) bei der Annahme stehen zu bleiben, daß Moses Israel wirklich in diesem Frühlingsmonat aus Ägypten geführt hat, und daß er deshalb der erste Monat des priesterlichen Jahres oder des festlichen Jahres geworden ist und zwar durch Mose, weil jener Monat nun wirklich der Anfang der Befreiung wurde, und Moses das Fest der Befreiung Israels,

das Passah-Mazzoth-Fest, und den Anfang der neuen Zeit auf den Frühling zu verlegen vollkommen berechtigt war.

12. Was Ewald (Altert.[3] S. 475 f.) von dem in Exod. 12, 15—20; 13, 7 hervortretenden Einfluß auf die Umwandlung der Bedeutung der Mazzoth sagt, ist nur sehr bedingt richtig und steht jedenfalls nicht in dem Text, wenn es auch später einen Teil der Festgedanken beim Passah gebildet hat. Von einem Passah als strengem Sühnefest ist nun schon gar nicht die Rede, also kann vom Passah auf das Mazzothfest auch der Sinn einer ernsten Läuterung und Reinigung nicht übergegangen sein, und ob das ungesäuerte Brot „auch als ein Zeichen der mit dem neuen Jahre wieder zu erstrebenden Reinheit des ganzen Hauses" in älterer Zeit gegolten hat, ist sehr fraglich.

Endlich ist hier noch auf die typische Beschaffenheit und Bedeutung des Passahlammes einzugehen, von der sich z. B. eine zusammenfassende Darstellung bei Frisch, Abhandlung vom Osterlamm 1756, S. 740—809 findet. „Das Osterlamm ist das zweite Sakrament des Alten Testaments, das der Sohn Gottes bei dem Ausgange Israels aus Ägypten angeordnet, da es jährlich ein Lamm auf den 14. Nisan von der Herde zu Hause schlachten, das Blut an die Thürpfosten und die Oberschwelle spritzen und mit verschiedenen Umständen dasselbe ganz gebraten in jeder Familie essen mußte, damit sich das gläubige Israel der ägyptischen Erlösung erinnern, die geistliche Erlösungsgnade des Messias zueignen und sich vor allen Strafen Gottes in Zeit und Ewigkeit bewahren sollte."

Aber das Passahlamm ist nicht nur ein Sakrament, sondern auch ein wichtiges Vorbild auf den Messias, insofern es eine heilige, von verschiedenen bedeutsamen Ceremonien begleitete Handlung war. Das Vorbildliche erstreckt sich teils auf die historischen Begebenheiten im Leiden und Sterben des Erlösers, teils auf gewisse messianische Eigenschaften und Verrichtungen. Beim Osterlamm geht alles auf die letzten Stunden des Erlösers, darin liegt das Typische (l. c. S. 741 ff.). Wie mit Jesu Tode die Zeit des Neuen Bundes beginnt, so mit dem ersten ägyptischen Passahlamme eine neue Jahresrechnung. Am 10. Nisan bestimmte man das Lamm zum Passahlamme, am selben Tage wurde Jesus vom Hohenpriester zum Tode bestimmt. Es mußte ein Lamm und durfte kein Böcklein sein, das bildet die geduldigen Leiden Jesu ab. Wie das Passahlamm fehlerlos sein mußte, so war Jesus ohne Sünde und wurde auch im Verhöre unschuldig befunden. Das Lamm war männlichen Geschlechts, so Jesus ein Sohn (nach Jes. 7, 14; 9, 6); wie das Passahlamm einjährig sein mußte, so starb Jesus in der Blüte seines Lebens. Wie das Lamm aus der Herde ergriffen wurde, so wurde Jesus mit Gewalt ergriffen, gefangen und nicht allein aus der großen Menschenherde, sondern auch aus der Mitte seiner Brüder und der Herde der Gläubigen genommen. Wie das Passah vier Tage lang bewahrt wurde, so lauerten auch die Juden vier Tage nach dem Einzuge auf Jesum, bis sie

ihn töten konnten. Die Schlachtung des Passahlammes und die Tötung Jesu entsprechen sich ebenfalls vollkommen. Der Tag, die Tageszeit sind dieselben. Wie das Passahlamm am Ende des 13. und Anfang des 14. Nisan geschlachtet wurde, wurde Jesus von Gott zum Schlachtopfer ausersehen. Der Typus des Schlachtens ist nach Frisch nämlich nicht der Tod am Kreuze, der ja zu einer andern Tageszeit erfolgte, sondern der Zorneifer Gottes über den Träger der Sünde, die Jesus in jener Stunde fühlen mußte. Wie die Gemeinde das Lamm schlachten sollte, so verurteilte die ganze jüdische Gemeinde (?)[1]) den Heiland (S. 764 ff.).

Das Blutvergießen Jesu ist nicht mit dem Schlachten des Passahlammes, sondern mit der Blutbesprengung zu vergleichen, da das Blut tropfenweise bei Jesu herabfloß. Das Lamm wurde außerhalb des Tempels geschlachtet und Jesus außerhalb des Tempels getötet. Der Ysopbüschel bei der Blutbesprengung findet sich beim Sterben Jesu, die Schale oder das Becken, in dem das Blut des Passahlammes aufgefangen wurde, weist auf die Höhle der Seite, der Füße und Hände des Gekreuzigten hin, die blutbesprengten Pfosten und Oberschwelle der Hausthür auf die erhabenen Teile des Kreuzes, von wo das Blut Jesu zu beiden Seiten herabfloß (S. 778 ff.). Das Lamm wurde gebraten, so daß es braunrot, hart und glänzend wurde. Jesus hing nackend am Kreuze wie ein abgehäutetes Lamm, das Blut Jesu rötete seinen Leib, es trocknete an und schimmerte. Das Passahlamm wurde nicht im Ofen, sondern am hellen Feuer gebraten, so wurde Jesus nicht im verborgenen, sondern am hellen Mittage in dem Feuer der größten Sonnenhitze ausgedörrt. Dem Lamme und Jesu wurden die Beine nicht gebrochen. Das ungesäuerte Brot beim Passahmahl bezieht sich auf die neue Mahlzeit des Lammes Gottes oder das Gnadenreich des Neuen Testaments (Matth. 26, 29; 22, 4), die bitteren Kräuter sind nicht auf den bittern Gallentrank und den Essig, den man Jesu reichte, sondern auf die Furcht und den Schrecken der Jünger beim Leiden und Sterben Jesu zu deuten. Die Überreste des Lammes mußten sofort verbrannt werden: am selbigen Tage wurde auch Jesus noch vom Tode und Grabe verschlungen. Wie endlich das Lamm sehr eilig geschlachtet, zubereitet, gegessen wurde, so geschah auch die Hinrichtung Jesu so eilig, daß er schon früh morgens 9 Uhr am Kreuze hing (S. 786 ff.).

Solche und andere Deutungen entsprachen dem Geschmack früherer Zeiten, wir sind auf sie nicht angewiesen, und nur ganz wenige sind wirklich biblisch, d. h. im Neuen Testament nachweislich.

53. Der Ursprung der Passah-Mazzoth-Gesetze der Priesterschrift.

Wir werden in diesem Abschnitte im wesentlichen die Folgerungen zu ziehen haben von den Ergebnissen, die die bisherige Untersuchung des Verhältnisses der Passah-Mazzoth-Gesetze in P

[1]) Diese Beziehung von πᾶν τὸ πλῆθος αὐτῶν ist ganz unrichtig; das αὐτῶν bezieht sich doch nur auf die Anhänger der Hohenpriester und nicht das ganze Volk.

zu denen bei B, J, JE und D aufgezeigt hat. Da in der Priesterschrift selbst aber wieder ältere und jüngere Bestandteile zu unterscheiden sind und diesen immer auch Passah-Mazzoth-Gesetze angehören, so werden wir auch die Frage nach dem Ursprunge der einzelnen Passah-Mazzoth-Gesetze von Ph, Pg und Ps zu stellen haben.

Von vornherein ist klar, daß alle Bestimmungen, die sich in P und B, J, JE und D oder mehreren von ihnen finden, auch mit ihnen den gleichen, also mosaischen Ursprung teilen. Es ist deshalb jetzt nur noch nach dem Ursprunge solcher Passah-Mazzoth-Bestimmungen zu fragen, die sich entweder bei B, J, JE und D gar nicht finden, oder doch von ihnen abweichen, und aus dem Grade der Abweichung Schlüsse auf ihr Verhältnis zu den als mosaisch in Anspruch genommenen Bestimmungen der ältesten und älteren Passah-Mazzoth-Gesetzgebung zu ziehen.

1. Wir beginnen mit dem Passah-Mazzoth-Gesetz von Ph (Lev. 23, 4—8). Gerade diesem Gesetz scheint ein hohes Alter zugeschrieben werden zu müssen, da es nach Dillmann von dem Mondlauf abhängig ist, und alle Mondfeste alt sind. Aber dies Argument ist abhängig von dem andern, daß dann das Passah aus einem vormosaischen Aquinoktialfeste entstanden sein müßte, was Dillmann zwar annimmt, was aber doch nicht unbedingt sicher ist. Auf ein hohes Alter von Ph Lev. 4, 5—8 weist auch seine Kürze im Verhältnisse und Gegensatze zu den Festgesetzen im Festkatalog von Lev. 23 hin; es ist darin den Festgesetzen bei B und J im Gegensatze zu denen bei JE und D zu vergleichen. Wenn Ph zum ersten Male den Monatstag für das Passah angiebt, so ist das kein junger Zusatz, denn die Bestimmung wird alt sein, auch wenn sie sich in den Festkatalogen von B und J nicht findet, weil dort nur die Grundlinien ganz allgemein gezogen werden, auch die Tagesangabe nicht notwendig war, wenn sich der Festtermin durch den Mondumlauf bestimmte. D wiederholt geflissentlich die ältesten Gesetze, und seine Nichtangabe des Monatstages erklärt sich auch außerdem noch durch das Fehlen anderer specieller Angaben, weil D die Hauptsache, auf die es ihm ankam, die Centralisation der Feier, in den Vordergrund schob, wie Müller richtig hervorhebt. Nun hatte nach der Darstellung von J um die Zeit des Auszuges Israel ein chag, und ich glaube, daß Moses dieses schon vorhandene chag zu dem

historisch mnemonischen Feste umwandelte und Passah nannte. In der Hauptsache wäre also Ph mosaischen Ursprungs. Indem nun Ph aber auch für den *siebenten* Tag Festversammlung und Arbeitsruhe anordnet, und also die Anforderungen gegenüber J und D steigert, hätten wir eine *Weiterbildung*, die zwar normal ist, aber der priesterlichen Gesetzgebung angehören könnte. Auch die Erwähnung der speciellen Brandopfer bei Ph braucht nicht durchaus jung zu sein, da auch die älteste Gesetzgebung sie kennt, die ältesten Schriftpropheten sie bezeugen und auch ihre große Anzahl hervorheben, die die mangelnde Gesinnung des Herzens um so schroffer hervortreten ließ. Wenn sie nun auch nicht die Passahopfer speciell hervorheben, sondern von den Neumondsopfern reden, so könnte man für die ersteren die letzteren substituieren, da sie die gleichen sind, was ferner darauf führen könnte, daß das vormosaische Fest, aus dem Moses das Passahfest machte, ein Mondfest gewesen ist. Nimmt man hinzu, daß alte mosaische Opferthoroth existierten, so wird es am natürlichsten sein, sie auch in P zu suchen, und dann könnte auch diese Anordnung der speciellen Passahopfer mosaischen Ursprungs sein, die in P fixiert ist. Ph giebt nur die Opfer kurz an, und in Num. 28, 17 ff. folgt dann das Detail, so daß auch diese Stelle, wenn sie auch *litterarisch* jüngeren Ursprungs sein sollte, sachlich mosaischen Ursprunges sein könnte. Daß auch das Gesetz über die Erstlingsgarbe Lev. 23, 9 ff. alt ist, scheint ziemlich sicher und wird auch vielfach angenommen, aber es gehört ja gar nicht zum Passah, sondern bildet die *Einleitung* der Ernte und gehört zum Wochenfest, als dem Fest des *Erntesschlusses*, wie sich denn die beiden eintägigen Feste des Erntebeginnes und -Schlusses entsprechen.

So kann denn Lev. 23, 4—8 als ein mosaisches Passah-Mazzoth-Gesetz in Anspruch genommen werden, das eine Weiterbildung nur in dem Punkte der Arbeitsruhe und Festversammlung am siebenten Tage durch die priesterliche Gesetzgebung erfahren hat.

2. Wie steht es nun mit dem Ursprunge der Passah-Mazzoth-Gesetze von Pg Exod. 12, 1—20. 28. 51; 13, 1. 2? Von vornherein ist hier der mosaische Ursprung denjenigen Anordnungen zu vindizieren, die sich *nur* auf die *erste ägyptische* Passahfeier beziehen. Ferner ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Dar-

stellung des Auszuges auch bei Pg in das Gewand des Wunderbaren gehüllt ist, aber nur bei materialistischer Geschichtsauffassung kann dem Berichte die geschichtliche Möglichkeit abgesprochen werden. Ist Israels Geschichte Heilsgeschichte, ist Israel Gottesvolk und nicht ein Weltvolk wie alle andern, dann kann die materialistische Geschichtsauffassung auf dasselbe gar keine Anwendung finden, und wie wir uns denn Gott aus der Geschichte überhaupt nicht streichen lassen, so erst recht nicht aus der Geschichte Israels: es mag für die rein natürliche Betrachtung der Dinge schwer sein, sich in die Thatsache zu finden, daß Israel das erwählte Volk Gottes ist: seine eigene Geschichte bezeugt es aber aufs deutlichste, und man sollte ihr auch darin Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Daß Exod. 12, 1—20 den Brauch der exilischen Passahfeier darstellen soll, ist schon um deswillen unhaltbar, weil der Nachweis nicht erbracht werden kann, daß Israel im babylonischen Exil überhaupt das Passah-Mazzoth-Fest begangen hat. Er müßte aber vorher erbracht werden, denn nur er könnte die genannte Hypothese stützen. Exod. 12, 1—20 mag später fixiert sein; das Thatsächliche ist alt und der Tradition entnommen. Es mag ferner der Fall sein, daß Exod. 12, 1—14 aus der Stiftshüttengesetzgebung, die P geben und sein will, herausgehoben erscheint, aber eine befriedigende Erklärung dafür hat weder Wellhausen noch Müller gegeben. Daß Exod. 12, 1—14 einen Mythus enthalte, muß ich vom geschichtlichen Standpunkte durchaus bestreiten, auch eine materielle Überarbeitung dieses Stückes lehne ich ab, halte es vielmehr mit Dillmann, Müller u. a. für älter als D (Deut. 16, 1—8). Daß Exod. 12, 15—20 zu Exod. 12, 1—14 und zu Pg gehört, ist schon deshalb höchst wahrscheinlich, weil Pg schwerlich nur ein Passahgesetz, sondern auch ein Mazzothgesetz enthalten haben wird; in Exod. 12, 1—14 sind aber Geschichte des Auszuges, Anordnungen für die erste ägyptische und die künftige Feier zusammen, während Exod. 12, 15—20 ganz deutlich ein Gesetz für Kanaan giebt. Mag Exod. 12, 15—20 formell überarbeitet sein, sachlich wiederholt es nur die älteren Mazzothgesetze in B, J, JE, D und Ph, und darum nehme ich auch für dies Stück sachlich mosaischen Ursprung an. Denn wenn sich auch manche speciellere Bestimmungen von Pg nicht in B, J, JE, D und Ph finden, so können sie erstens in der Tradition vorhanden gewesen sein und führten sich auf Moses

zurück, und zweitens kann ihr Fehlen dort aus dem Verfahren von Rp und schließlich des Endredaktors des Pentateuchs bezw. des Hexateuchs erklärt werden, der sie hier bei Pg Exod. 12, 1—20 fand und an dieser ihrer natürlichsten Stelle beließ, also keine Ursache hatte, sie nachher Exod. 23, 34, Lev. 23, Num. 28 und Deut. 16 immer zu wiederholen, wenn sie sich dort fanden.

Als priesterliche Weiterbildung dagegen könnte die Ausdehnung des Mazzothgenusses, der bitteren Kräuter auf den Passahabend, die Bestimmungen über das Braten des Passahlammes angesehen werden, obgleich nichts entgegensteht, daß sie alt sind und der priesterlichen Überlieferung entstammen. Zu der Frage der Arbeitsruhe und Festversammlung am ersten und siebenten Tage steht Pg wie Ph. Daß Exod. 13, 1—2 ein altes Erstgeburtsgesetz ist, hat auch Hupfeld anerkannt, die gegenteilige Ansicht Müllers ist nicht richtig. Exod. 12, 1—14 Pg und Exod. 12, 21—27 J sind als zwei selbständige Passahgesetze anzusehen, von denen das erstere detaillierter ist, was sich genügend erklärt, da es aus priesterlichen Kreisen stammt. Man wird also abschließend urteilen dürfen, daß das Passah-Mazzoth-Gesetz von Pg sachlich in den Hauptzügen mit der älteren Passah-Mazzoth-Gesetzgebung übereinstimmt und insofern mosaischen Ursprungs ist, daß sich aber in ihm eine normale Weiterbildung zeigt, die die Verhältnisse in Kanaan notwendig machten, die von einem Verfasser herrührt, der aus der priesterlichen Tradition schöpfte und sie fixierte.

3. Wie verhält es sich endlich mit dem Ursprung der Passah-Mazzoth-Gesetze von Ps Exod. 12, 40—41. 43—50; Num. 9, 1—14; 28, 16—25?

Daß Exod. 12, 43—50 eine Ergänzungsverordnung zum Passahgesetz überhaupt ist, ist allseitig zugestanden und wird auch von den Verteidigern der mosaischen Authentie anerkannt. Sie muß auch erst später gegeben sein, denn sie setzt deutlich ein landsässiges Volk voraus; sie wird kaum von Moses herrühren, da Exod. 12, 48 der Eingeborene des Landes dem Fremdling in einer Weise entgegengestellt wird, die die Inbesitznahme Kanaans und eine gewisse Konsolidierung der Verhältnisse voraussetzt, nicht erst in Aussicht nimmt. Exod. 12, 43—50 schließt sich auch genau an Exod. 12, 1—20 an, indem es dort gegebene An-

ordnungen modifiziert und weiterbildet, wie es die Praxis notwendig machte. Man wird daher Exod. 12, 43—50 als priesterliche Ergänzungsverordnung ansehen dürfen, über deren Alter Genaueres nicht angegeben werden kann.

Daß auch Num. 9, 1—14 eine Ergänzungsverordnung zu Exod. 12, 1—14 sein will, ist klar ersichtlich, daß sie ihrem Kerne nach mosaisch ist, ist mit Dillmann festzuhalten; wenn aber Num. 9, 13 schon den Fall setzt, daß sich jemand der Teilnahme am Passah entziehen will, so dürfen wir daraus schließen, daß das einer späteren Zeit angehört. Da aber andrerseits Num. außer der Verordnung über das Nachpassah nur die Passah-Mazzoth-Bestimmungen von Pg und Ph wie der älteren Gesetze rekapituliert und mit ihnen auf gleichem Boden steht (Num. 9, 5), so wird man ihm darin mosaischen Ursprung zu vindizieren haben, der sich auch auf die Anordnung des Nachpassah erstreckt, wenn auch die Formulierung des Gesetzes in Num. 9, 1—14 späteren Ursprunges ist.

4. Die Opferbestimmungen in Num. 28, 16 ff. können, wie wir schon nachgewiesen haben, durchaus der alten Zeit angehören, schließen sich auch eng an Ph (Lev. 23, 5—8 = Num. 28, 16—18. 25) an, so daß wir sie mindestens der Sache nach auf Moses zurückführen dürfen; sie wurden in den priesterlichen Kreisen tradiert und schließlich von einem Priester fixiert.

So dürfen wir auch den Passah-Mazzoth-Gesetzen von P mit den angegebenen Ausnahmen sachlich mosaischen Ursprung zuschreiben, wenn sie auch später formuliert worden sind.

54. Die Beobachtung des Passah-Mazzoth-Gesetzes von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Makkabäerzeit (536—140).

Wir haben die Untersuchung der Frage nach der Beobachtung des Passah-Mazzoth-Gesetzes bis zum Jahre 586, dem babylonischen Exil, herabgeführt. Von 586—536 hat es keinen Kultus gegeben. Nach der Rückkehr der Exulanten wurde der Kultus erneuert, von da ab datieren nach Ansicht der Kritik auch die Bemühungen, dem priesterlichen Gesetze Geltung zu verschaffen und es in das Leben der Gemeinde des zweiten Tempels einzuführen. Daß wir die Untersuchung bis in die Zeiten der Makkabäer herabführen, mag

dadurch gerechtfertigt werden, daß bis dahin die Quellen herabreichen, die sich an das Alte Testament anschließen, wenn auch nicht mehr dem Kanon angehören. Und noch ein anderer Umstand hat diese Grenzbestimmung nach unten hin veranlaßt. Bis 140 kann man noch immer die Frage aufwerfen, ob dann auch das Passah-Mazzoth-Fest regelmäßig begangen ist, ja, da z. B. George den Bericht über die esranische Passahfeier für ungeschichtlich hält, ob es überhaupt gefeiert worden ist; von diesem Zeitpunkte an wird diese Frage wohl niemand aufwerfen, und von da an steht eine andere Frage im Vordergrunde des Interesses: wie ist das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert worden? Diese Frage geben uns die für diesen Zeitraum von 140 v. Chr. bis 70 n. Chr. zu Gebote stehenden Quellen, Philo, Josephus, das Neue Testament, und — insofern und soweit seine Angaben auf treuer Überlieferung beruhen —, der Talmud an die Hand, insofern sie uns die Mittel liefern, eine Schilderung der Passah-Mazzoth-Gebräuche zu geben. Daher haben wir um 140 einen Einschnitt gemacht, und haben somit in diesem Kapitel den Zeitraum von 536—140 nach den gleichzeitigen Quellen zu betrachten, soweit es sich um die Feier des Passah-Mazzoth-Festes handelt.

Wir müssen nochmals auch hier auf die hiskianische und josianische Feier zurückgreifen. Aber nicht um sie selbst handelt es sich hier und jetzt mehr, sondern um ihr Verhältnis zu dem Priestercodex. Denn die Berichte über diese beiden Feiern sind uns in Büchern aufbehalten, deren Verfasser unter dem Einfluß der Anschauungen von P standen, und deren Berichte dann auch wirklich zeigen, daß sie in einigen Punkten von diesem Einfluß beherrscht sind. Diese Thatsache beweist, wie wir schon früher ausgeführt, noch nicht, daß P jünger ist oder sein muß als D, sondern kann auch so aufgefaßt werden, daß die Passah-Mazzoth-Bestimmungen als solche mündlich vorhanden waren oder auch schon schriftlich fixiert waren, ohne doch zu P schon zu gehören. Andrerseits ist auch die Auffassung möglich, daß die Berichterstatter die Züge ihrer Berichte über die hiskianische und josianische Passahfeier, die den Einfluß von P verraten, einfach ihrer Zeit, in der sie schrieben, entnahmen, und dann verdienten diese Berichte es erst recht, daß wir in diesem Zeitraume nochmals auf sie zurückkämen, da sie dann gerade erst recht für die Zeit ihrer Verfasser Material zu der Beantwortung der Frage geben

würden, wie man das Passah-Mazzoth-Fest zur Zeit des Berichterstatters im Buch der Könige und dessen im Buche der Chronika gefeiert worden ist, wie denn z. B. George sie wenigstens (Die ält. jüd. Feste, S. 166) für die Zeit des Chronisten mittelbar in Anspruch nehmen will.

Unsere Frage ist also jetzt die: in welchem Verhältnis stehen die Berichte über die hiskianische und josianische Passahfeir zu P?

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die in 2. Chron. 30, 3. 15. 17—20. 24 sich findenden Anschauungen von der Heiligung der Priester, Leviten und des Volkes für eine spätere Zeit als die Hiskias nicht notwendig beweisend sind, da Baudissin (Stud. zur semit. Religionsgesch. II, S. 142) gezeigt hat, daß „die Anschauung auch von einer durch äußerliche Zugehörigkeit zum Kultus hergestellten Heiligkeit" „an sich alt" ist, wenn auch die Propheten naturgemäß mehr die innere Heiligkeit und Heiligung betonen, und die spätere Zeit die erstere fortgebildet hat. Sodann giebt auch die Kritik zu, daß alte kultische Thoroth über rein und unrein und die Korrelatbegriffe heilig und unheilig[1]) existiert haben und der Zeit Hiskias bereits überliefert wurden; für das Vorhandensein der betreffenden jetzt in P befindlichen Bestimmungen könnte auch die Angabe des Tages der Passahfeier (2. Chron. 30, 15) sprechen, und die andere, daß viele, die sich nicht geheiligt hatten, „das Passah nicht nach der Schrift aßen," was doch auf P sich beziehen wird, also entweder zeigt, daß damals die hier in Betracht kommenden Bestimmungen aus Exod. 12 P schon fixiert, oder die Zeit des Berichterstatters verrät, der darin von seinem Standpunkte einen Mangel der hiskianischen Passahfeier erblickt und zum Ausdruck bringt.

Ähnlich steht es mit dem Bericht über die josianische Passahfeier. Auch hier findet sich 2. Chron. 35, 1 die Angabe, daß das Passah am vierzehnten Tage des ersten Monats geschlachtet worden sei. Schon früher ist darauf hingewiesen worden, daß diese Angabe und diese Zählung nicht durchaus nachexilischen Ursprungs sein muß. Auch die Anordnung, daß die Leviten das Passah schlachten, die hier nicht weiter begründet wird, ist schon berührt und zeigt, daß sich bei dem Passah als Wallfahrts-

[1]) Vgl. Ritschl, Rechtfert. u. Vers II, S. 54; Herm. Schultz, Alttest. Theol. S. 331; Delitzsch, Pentateuchkr. Stud. I; Bredenkamp, Ges. u. Proph. S. 46 f.

fest dieser Brauch ganz selbstverständlich aus den schon früher angeführten Gründen als notwendig ergeben hatte, daß also die betreffenden Bestimmungen in Exod. 12 nur für das erste ägyptische Passah gegolten hatten, und man sie schon damals so auffaßte.

Man sieht also, daß der Chronist nicht durchaus spätere von P beherrschte Anschauungen auf seinen Bericht über die Passahfeier unter Josia, also einer früheren Zeit übertragen hat. Es kommen andrerseits wieder Züge vor, die auf Abhängigkeit von Bestimmungen der Priesterschrift schließen lassen, doch können auch diese wieder älter sein als die Priesterschrift selbst, so daß also aus den Berichten über die beiden Passahfeiern unter Hiskia und Josia, die aus der Zeit, wo P als Gesetzesschrift existierte, an sich nicht auf die nachexilische Abfassung von P geschlossen werden kann, andrerseits aber auch die vorexilische Abfassung dieser Schrift nicht zu beweisen ist.

Die esranische Passahfeier.

Wir gehen nunmehr zu dem Bericht über die erste Passahfeier über, die unserm Zeitraum von 536—140, den wir jetzt betrachten, angehört. Es ist die Passahfeier, die Esra 6, 19—22 beschrieben wird und im sechsten Jahre des Darius, also im Jahre 515, in Jerusalem gehalten worden ist. Der Bericht über sie lautet:

19. Und es richteten zu die Söhne der Wegführung[1]) das Passah am vierzehnten (Tage) im ersten Monat,[2]) 20. denn es hatten sich gereinigt[3]) die Priester und die Leviten; wie einer[4]) (waren) sie alle rein, und sie schlachteten das Passah für[5]) alle Söhne der Wegführung und für ihre Brüder, die Priester und für sich (selbst), 21. und es aßen die Söhne Israels, die zurückgekommen waren aus der Wegführung, und jeder, der sich abgesondert hatte aus der Unreinheit der Völker des Landes zu ihnen, um zu suchen[6]) Jahve, den Gott Israels, 22. und sie

[1]) Stehender Ausdruck für die zurückgekehrten Exulanten.
[2]) Der Ausdruck nach P.
[3]) Vgl. 2. Chron. 30, 16—18. 3. 15.
[4]) d. h. wie ein Mann.
[5]) Zum Ausdruck und zur Sache 2. Chron. 35, 11—14.
[6]) Also die Proselyten, die sich an Israel angeschlossen hatten und nach Exod. 12, 48 f. Ps beschnitten waren.

hielten das Fest der Ungesäuerten sieben Tage[1]) in Freude,[2]) denn es hatte sie Jahve erfreut und ihnen zugewandt das Herz des Königs von Assur, zu stärken ihre Hände bei dem Werke des Hauses Elohims, des Gottes Israels.[3])

Auch diese Passahfeier hat nun freilich George (l. c. S. 170) für ungeschichtlich erklärt. Seine Gründe sind nicht sehr gewichtig. Esra 6, 19 komme in einer Stelle vor, „die durchaus mit dem vorhergehenden Stücke in keinem Zusammenhange steht und auch durch den Wechsel des Chaldäischen und Hebräischen gänzlich von diesem getrennt ist." Wie oft hat nach kritischer Methode solch ein Sprengstück mindestens den Namen einer Nebenquelle erhalten! Und was hat dieser formelle Umstand mit der Glaubwürdigkeit des Berichts zu thun? Ist eine Passahfeier im Jahre 515 in Jerusalem unmöglich? Wenn nicht, warum soll sie nicht wirklich stattgefunden haben. Aber diese Stellen gehören den Teilen dieser Bücher an, „die erweislich unecht und ganz im Geiste der Chronik abgefaßt sind" und sind darum „von gar keinem geschichtlichen Werte" (l. c. S. 169). Zunächst sind die letzten Verse des aramäischen Stückes (6, 16—18) von 6, 19—22 gar nicht zu trennen (Cornill, Einl. S. 268), und dann hat Stade (GVJ. II, S. 97—124, 139, S. 158—162) überzeugend dargethan, daß der Chronist in 4, 7—6, 18 eine aramäische Quelle benutzt hat, die wohl erst um 450 geschrieben ist, „aber auf sehr guten Informationen beruht" (Cornill l. c.). Aus dieser Quelle „stammen wörtlich Esra 4, 8—22; 5, 1—6, 15" (l. c.); „ganz selbständig de suo hat der Chronist geschrieben Esra 4, 26; 6, 16—7, 11" (l. c. S. 269); das kann ich für Esra 6, 19—22 nicht in dem Sinne zugeben, daß er auch die Thatsache frei gestaltet hat. Warum sollte er auch gerade für das Jahr 515 eine Passahfeier ansetzen, wenn sie nicht stattgefunden hatte? Er hat das aber aus der Überlieferung genommen, und da dem kurzen sachlichen Berichte

[1]) Wie in allen Passah-Mazzoth-Gesetzen vorgeschrieben.
[2]) Auch sonst war es ein Fest der Freude.
[3]) Ganz ähnlich ist die Darstellung, die Josephus Antiq. II, 4, 8 giebt: „Da nun das Fest der ungesäuerten (Brote) im ersten Monat herankam, den die Macedonier Xanthikus, wir aber Nisan nennen, strömte alles Volk vom Lande in die Stadt zusammen, und begingen das Fest, sich reinigend mit Weibern und Kindern nach dem natürlichen Gesetz und vollendeten das sogenannte Passahopfer am vierzehnten Tage desselben Monats und schmausten sieben Tage, indem sie sich keinen Aufwand versagten, sondern auch die Ganzopfer Gott darbrachten und die Dankopfer vollendeten, zum Dank dafür, daß sie die Gottheit wiederum in das Vaterland und seine Gesetze geführt und ihnen eine wohlwollende Gesinnung des Perserkönigs verschafft hatte"; sie hebt wie auch der Bericht bei Esra das Moment der dankbaren Freude über die erfolgte Repatriierung noch besonders hervor.

gar keine Tendenz inne wohnt, die ihn verdächtig macht, so kann er auch eine geschichtliche Nachricht enthalten und das um so eher, weil er an einem Punkte P, von dem er doch beherrscht wird, widerspricht: die Leviten schlachten auch hier wie hundert Jahre früher unter Josia beim Passah die Lämmer für alle Söhne der Wegführung.

Sonst ist die Passahfeier nach Vorschrift von P abgehalten, sie findet am vierzehnten Tage des ersten Monats statt; nach Vorschrift von Exod. 12, 48 f. Ps nehmen die Fremdlinge am Passahmahl statt, nachdem sie durch die Beschneidung aus der Unreinheit der Landesbewohner sich abgesondert und dem Volke Israel angeschlossen hatten.

Daß aber diese Passahfeier nicht die einzige dieses Zeitraums gewesen ist, geht aus Esra 3, 1 ff. hervor, wo berichtet wird, daß im siebenten Monat nach der Rückkehr aus Babylon sich das Volk wie ein Mann nach Jerusalem versammelte, Josua und Serubabel und ihre Brüder den Altar bauen, um Brandopfer darauf nach dem Gesetze Mosis darzubringen, daß sie dann auch die Thamidopfer bringen und das Laubhüttenfest feiern, wie geschrieben steht, nämlich Num. 29, 12—34, wie aus Esra 3, 3—5, wo die dort vorgeschriebenen Mussaph-Opfer sich finden, hervorgeht und danach die Thamidopfer und die auf die Neumonde und alle Festtage Jahves, die geheiligten, darbrachten, also den Kultus nach den Anordnungen von P wieder aufrichteten und dauernd ausübten (vgl. Esra 8, 35; 9, 4—5; 10, 19). George hält auch diesen Bericht für ungeschichtlich (l. c. S. 169), weil der Chronist „zugleich in demselben Zusammenhange auch der täglichen Opfer, der Neumonde und aller übrigen Feste gedenkt, so daß er offenbar dadurch zu erkennen giebt, er habe nur angeben wollen, wie die Israeliten sogleich nach der Rückkehr aus dem Exil den Altar errichtet und damit den Opferkultus wieder hergestellt hätten, um alle Feste zu feiern, wie es in dem Gesetze Mosis geschrieben steht". Gewiß! das giebt er an. Warum „man aber" schon deshalb „sieht", daß „hier auf keine Weise an ein geschichtliches Faktum zu denken ist", hat George nicht aufgeklärt. Darum ist seine Behauptung ganz willkürlich.

Aus dem Jahre 444 wird dann die Reorganisation der niederen Tempelbeamten durch Nehemia (7, 1), die Niederlassung der Priester und Leviten in ihren Städten (7, 73), die Vorlesung

des Gesetzes im siebenten Monat, die Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz (8, 1—8) berichtet, und dieser Tag zu einem heiligen Festtage der Freude erhoben (8, 9—12). Darauf wird im siebenten Monat Sukkoth nach Lev. 23, 39—43 gefeiert, wie aus der Schilderung dieses Festes (bei Neh. 8, 14—18) hervorgeht, die sich nahe mit Lev. 23, 39—43 berührt, aber nach George (l. c. S. 170) natürlich gleichfalls ungeschichtlich ist, worauf am 24. Tage des Monats ein Fasttag abgehalten wird, wo der Same Israels abgesondert wird von allen Söhnen der Fremde, alles Volk seine Sünden bekennt (Neh. 9, 1—3) und acht Leviten Ansprachen an das Volk halten, die Neh. 9, 5—37 wiedergiebt.

In der darauf erfolgenden Bundschließung verpflichten sich alle Israeliten nebst den Proselyten (Neh. 10, 1. 29) „zu wandeln nach dem Gesetze Gottes, welches gegeben war durch Moses, den Knecht Gottes, und zu halten und zu erfüllen alle Gebote Jahves, unsers Herrn und seine Rechte und seine Satzungen" (Neh. 10, 30), das Konnubium mit den heidnischen Bewohnern Palästinas aufzuheben (10, 31, vgl. Neh. 13, 23—29), am Ruhetag und den andern heiligen Tagen kein Kaufgeschäft vorzunehmen und nicht zu arbeiten (vgl. Neh. 13, 15—22), freizulassen das siebente Jahr und die Schuld jeglicher Hand (10, 32), eine jährliche Tempelabgabe von $\frac{1}{3}$ Sekel „zum Dienste des Hauses Gottes für die Schaubrote und das beständige Speisopfer und für die beständigen Brandopfer der Ruhetage, der Neumonde, für die Festtage und für das Geheiligte und für die Sündopfer zur Versöhnung Israels und für alle Verrichtung im Hause Gottes" (10, 33. 34) zu geben, „zu bringen die Erstlinge des Landes und die Erstlinge aller Baumfrüchte Jahr für Jahr zum Hause Jahves und das Erstgeborene der Söhne und des Viehes, wie geschrieben steht im Gesetz, und die Erstgeborenen unserer Rinder und Herden zu bringen zum Hause Gottes . . . die Erstlinge unserer Grütze, unsere Hebeopfer, die Früchte von allen Bäumen, Most und Öl für die Priester (vgl. Neh. 13, 30), den Zehnten den Leviten zu geben, von dem diese wieder den Zehnten geben müssen den Priestern" (10, 33—38, vgl. Neh. 12, 45. 47). Der gesamte Kultus wird also nach P eingerichtet und das Abgabenwesen geordnet.

Welches Bild von dem Kultus geben nun die übrigen Schriften dieses Zeitraumes? Ich beginne mit Jes. 40—48 (zwischen 546—538). 43, 16 heißt es von Jahve, daß er „einen Weg im Meer machte und in mächtigen

Wassern einen Pfad, ausziehen ließ Wagen und Roß, Heer und Held", die aber alle vernichtet wurden, kennt also die Thaten Jahves an seinem Volke in der Zeit seiner Gründung; 44, 28 spielt auf die Zerstörung des ersten und den Neubau des zweiten Tempels an. Der Prophet kennt Israel als das auserwählte Volk (41, 8; 42, 1; 43, 1. 10. 12. 13. 15. 21; 44, 1—2. 21. 24; 45, 4. 11; 46, 3; 47, 6; 48, 12), das Jahve selber zum Volke gemacht hat, aber auch als das Volk, das ihn nicht recht verehrt hat, das ihn nicht so angerufen, daß es sich dabei gemüht hätte, das ihm seine Lämmer nicht zum Brandopfer darbrachte, mit seinen Schlachtopfern ihn nicht ehrte, ihm nicht um Geld Würzrohr kaufte, ihn nicht mit seiner Opfer Fett sättigte, dem Jahve auch nicht mit Gaben, die er verlangt hätte, zu schaffen gab, das ihm aber mit seinen Sünden zu schaffen machte, ihn mit seinen Vergehungen ermüdete (43, 22—25), ist also mit den großen Thaten Jahves in alter Zeit, als er Israel durch die Befreiung vom ägyptischen Joche zu seinem Volke machte, bekannt, und setzt den früheren Bestand des Tempels, die Darbringung der Opfer in der vorexilischen Zeit voraus, wenn diese Opfer auch nicht immer in der rechten Weise und gern dargebracht worden sind.

Auch die etwas später nach 536 verfaßten Teile kennen die früheren Wunderthaten Jahves an seinem Volke 51, 10 f., vgl. 63, 11—15; 52, 11—12; 62, 9; den Sabbath 56, 2. 4. 6; die Opfer 56, 6—8, aber auch ihre rein äußerliche Auffassung. 58, 3—54; setzen den Bestand des Tempels und des Kultus voraus 63, 18; 62, 9; 66, 20—23.

Haggai (520) ermuntert das Volk zum Tempelbau 1, 4 ff. und erinnert an die Herrlichkeit des ersten Tempels 2, 3, an die Gnade Jahves, der mit seinem Volke ist, 2, 4, an das Wort (des Bundes), den er mit Israel beim Auszuge aus Ägypten schloß und verheißt im Namen Jahves, daß auch der neue Tempel mit Herrlichkeit erfüllt, ja daß „dieses Hauses letzte Herrlichkeit größer sein werde, denn die erste (2, 5, 7, 9). Seine Nichterwähnung des Tempeldienstes, der Feste u. s. w. kann nicht auffallen, erklärt sich vielmehr aus dem einen Auftrage, den der hat und den er daher in seinem kleinen Buche auch nur ausführt, auf den Bau des Tempels hinzuwirken.

Ähnlich steht es mit Sacharja 1—8 (520—518). Auch er hat es mit dem Tempelbau zu thun (1, 16; 3, 6; 4, 9; 6, 12—13. 15). Er ist vollendet, schon amtieren (7, 3. 5) die Priester an ihm. Das Fasten des vierten Monats, d. h. am siebzehnten Tage des vierten Monats, um die Eroberung Jerusalems zu betrauern, vgl. Jer. 52, 6—7, des fünften Monats, d. h. am neunten Tage des fünften Monats, zum Andenken an die Verbrennung des Tempels, des siebenten Monats, d. h. am dritten Tage des siebenten Monats als Gedenktag der Ermordung Gedaljas, vgl. Jer. 40, 4, des zehnten Monats, d. h. am zehnten Tage des zehnten Monats zum Andenken an den Anfang der Belagerung der Stadt Jerusalem (7, 5; 8, 18. 19) soll „dem Hause Judas zu Lust und Freude und fröhlichen Festtagen werden". Sollte Sacharja Kap. 12—14 übrigens in diese Zeit gehören, so würde Sach. 14, 16, 18, 19 die Feier des Laubhüttenfestes bezeugen, vgl. 14, 20—21.

Maleachi (vor 458) spricht den Tadel Jahves über die befleckte Speise aus, die das Volk auf den Altar Jahves bringt. „Jahves Tisch ist verächtlich," man bringt Blindes, Lahmes und Krankes zum Opfer, während man dem Statthalter, dem irdischen Herrn das zu bringen nicht wagen würde (1, 7 f., 13). Daher hat Jahve auch keine Lust an Israel und nimmt kein Opfer aus seiner Hand mehr wohlgefällig an, ja es ist ihm lieber, daß die Tempelthüren ganz geschlossen werden, denn auf seinem Altar wird doch vergeblich gefeuert (1, 10). Aller Orten wird Jahve Rauchopfer und reines Speisopfer dargebracht (1, 11), aber Israel entweiht seinen Namen, indem es spricht: „Jahves Tisch ist befleckt und sein Einkommen, verächtlich ist dessen Speise (1, 12); sogar Geraubtes bringen sie als Opfer, so daß er auch ihr Speisopfer nicht wohlgefällig annehmen kann (1, 13), darum wird „verflucht, wer trüglich handelt, und während ein männliches in seiner Herde ist, gelobet und opfert ein schlechtes Muttertier dem Herrn" (1, 14). Maleachi macht dem Volk ferner zum Vorwurf, daß es Jahve bei der Darbringung des Zehnten und des Hebeopfers betrügen will (3, 9); sie bringen sie nicht vollzählig dar oder geben sie gar nicht (3, 10), und schärft noch zum Schlusse ein: „Gedenket des Gesetzes Moses, meines Knechtes, das ich ihm gebot auf Horeb für ganz Israel, der Satzungen und Rechte" (4, 4).

Wo solche Rügen laut werden müssen, da mag manche Gabe und manches Opfer aus Geiz ganz unterblieben oder in unwürdiger Weise dargebracht worden sein: es ist also, wie wir auch aus Nehemia für die Zeit von 444—433, aus Esra für die Zeit von 458—457 und später schon, nicht ohne Schwierigkeiten gewesen, den Kultus wiederherzustellen und würdig zu gestalten, aber wir sehen doch auch, daß es gelungen ist, und die Mühen der Reformatoren Esra und Nehemia, wie der Propheten nicht ohne Erfolg gewesen und geblieben sind.

Joel, dessen Buch die Kritik nach 400 ansetzt, setzt den Bestand des Tempels und Kultus voraus, weshalb ihn denn auch viele weit älterer, vorexilischer Zeit zuweisen; er klagt nur, daß wegen der durch eine Heuschreckenplage verursachten Hungersnot, Speisopfer und Trankopfer entrückt sind dem Hause Jahves, daß die Priester, die Diener Jahves, trauern (1, 9, 13) und ruft daher zur Buße: „Weihet ein Fest, rufet eine Festversammlung aus, versammelt die Ältesten, alle Bewohner des Landes, in Jahves, eures Gottes, Haus und schreiet zu Jahve (1, 14; 2, 15), mahnt aber auch: Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider und kehret zu Jahve, eurem Gott! (2, 12).

In den Proverbien kommt, so viel ich sehe, direkt kultisches nur an einer Stelle vor: 3, 9, 10: „Ehre Jahve mit deinem Reichtum und mit dem ersten deines ganzen Ertrages, so werden deine Scheuren sich füllen mit Überfluß, und vom Most deine Kufen überfließen." Der Prediger Salomonis faßt zwar die Summa seines Buches in das Wort zusammen: „Gott fürchte und seine Gebote halte, denn das ist alles für den Menschen" 12, 13; enthält aber kultisches gar nicht, was bei der moralisierenden Tendenz seines Buches begreiflich ist. Ebenso steht es mit andern Büchern dieses Zeitraumes.

Es ist daher nur noch auf den Psalter einzugehen, dessen Hauptmasse nach kritischer Anschauung in das Exil und nach demselben fallen soll, und in dem sie das Liederbuch des zweiten Tempels sieht, wodurch er erst in seiner ganzen wunderbaren Bedeutung erkannt wird (Cornill, Einl. S. 215), die Psalmen „sind die Reaktion des altisraelitischen frommen Gemüts gegen den Judaismus als deutlicher Beweis dafür, daß der religiöse Genius Israels selbst durch Esra und den Pharisäismus nicht zu ertöten war" (l. c.). Es ist hier nicht der Ort, der Frage nach dem Alter der einzelnen Lieder näher zu treten; wir haben hier zunächst diejenigen zu behandeln, die nach Bäthgen nicht sicher vorexilisch sind, also Ps. 13, 17, 32, 34, 36, 52, 54—55, 60, dann Ps. 16, 137, 141—143, die bald nach der Rückkehr aus dem Exil entstanden sein werden, und Ps. 118, den Bäthgen 444 ansetzt.

Ps. 36, 9; 52, 10; 54, 8; 55, 14; 60, 8 setzen den Bestand des Tempels und des Opferdienstes voraus. Es zeigen das ferner 22, 4. 23. 26; 23, 6; 24, 3—4; 27, 4. 6b; 40, 7; 51, 20—21 nicht im Widerspruch mit 51, 18—19, (Smend), vgl. Jer. 7, 21—23 und 33, 11. 18. Ps. 56, 13; 65, 2. 5; 66, 12. 13. 15; 68, 17—18. 25—27. 32 schildern den wiederhergestellten Opferkultus des zweiten Tempels, vgl. Ps. 134, 1; 135, 2—3. 19—21; die „Heiligtümer Gottes" Ps. 137, 17 werden mit Bäthgen auf die heiligen Geräte ꝛc. des Tempels zu beziehen sein. Ps. 84 ist ein Wallfahrtslied, setzt also die Feier der Wallfahrtsfeste voraus, ebenso 121, 122 und 132 (V. 7) Für den Bestand des Kultus zeugen ferner 92, 14; 138, 2; 96, 4; 147, 7; 149, 3; 98, 5—6; 144, 9; 150, 3—5; 92, 4; 104, 33; 105, 2; 108, 2—4; 135, 3; 147, 1; 99, 2; 100, 4; 116, 9. 17; 107, 21. 31. 32; 113, 1—3. Wenn Ps. 118 am Laubhüttenfeste gesungen, so legt er Zeugnis ab für dieses und dann auch wohl indirekt für die Feier des Passah-Mazzoth-Festes; wurde er aber auch bei anderer Gelegenheit gesungen, so legt er immer für den Bestand des Kultus in diesem Zeitraume Zeugnis ab (vgl. Bäthgen l. c.).

Für die Beantwortung der Frage nach der Feier der Feste im allgemeinen und der des Passah-Mazzoth-Festes im besondern stehen uns noch die beiden Bücher der Makkabäer zur Verfügung, wovon besonders das erste geschichtlich zuverlässig die Geschichte der Juden von 185—135 erzählt. Da diese Schrift nach Schürers (Herzog PEP. I², S. 506) Urteil „eine historische Quelle von unschätzbarem Werte" ist, deren Darstellung „durch ihre ungeschminkte Einfachheit großes Vertrauen erweckt", das auch, sofern es sich um die jüdische Geschichte handelt, „dadurch nicht gefährdet wird, daß der Verfasser über die Angelegenheiten fremder Völker sich sehr schlecht unterrichtet zeigt," und deren Glaubwürdigkeit in anderen Dingen auch die übertriebenen Zahlenangaben keinen Eintrag thun, auch auf älteren Quellen ruht, wenn sie auch erst in den ersten Decennien des ersten Jahrhunderts v. Chr., also ca. 50 Jahre nach den Ereignissen, die sie beschreibt, verfaßt ist, so werden wir ihren Angaben über die Feste und ihre Feier Glauben schenken[1]) und aus ihnen auch auf den Zustand des Kultus zu den Zeiten, die sie

[1]) Vgl. G. Wernsdorff, Autoritas utriusque libri Maccab. etc. 1749 und früher: Commentatio de fide historica Maccabaeorum.

behandelt, und auch auf den früherer Zeiten sichere Schlüsse ziehen dürfen. Vgl. Hecataeus v. Abdera bei Joseph. c. Ap. I, 22.

Aus dem Jahre 170 wird da (1. Makk. 1, 16—28, vgl. 2. Makk. 5, 11—23 und Dan. 11, 28) zunächst die Plünderung und Entweihung des Heiligtums berichtet. 168 sandte Antiochus Epiphanes den Ober-Steuer-Einnehmer Apollonius nach Jerusalem, der das Heiligtum ebenfalls entweihte (1. Makk. 1, 29 ff.), so daß das Heiligtum wüste wurde, die Feste sich in Klage, die Sabbathe in Schmach verwandelten, die früher so herrlich gewesen waren (1. Makk. 1, 39—40, vgl. 2, 7—13 und 2. Makk. 5, 24—26). Dazu befahl Antiochus, daß alle Unterthanen in seinem ganzen Königreich ein Volk sein, und ein jeglicher sein Gesetz verlassen solle, welchem Gebote sich viele in Israel fügten, an dem heidnischen Götzendienste und seinen Götzenopfern teilnahmen und den Sabbath entweihten (1. Makk. 1, 41—43, vgl. 2. Makk. 6, 1 ff.). Ein Edikt ordnete an, „einzustellen Brandopfer und Schlachtopfer und Trankopfer im Tempel, zu entweihen Sabbathe und Feste, zu verunreinigen das Heiligtum und die heiligen (Priester)," die Beschneidung zu unterlassen und belegte jede Übertretung des Ediktes und damit also die Ausübung des mosaischen Gesetzes mit Todesstrafe (1. Makk. 1, 44—50). Viele Juden wurden abtrünnig, verließen das Gesetz, beteiligten sich an dem Bau von heidnischen Altären in den Städten des Landes und im Tempel, töteten die, die Jahve treu geblieben und doch jeglichen Neumond in den Städten feierten (1. Makk. 1, 52—54. 58), da eine Feier am Heiligtum wegen dessen Entweihung unthunlich war. Aus 1. Makk. 2, 6 ff. sieht man deutlich, wie die Gesetzestreuen am Heiligtum und seinem Kultus hingen, daher auch erklären, „ferne sei es von uns, Gesetz und Satzungen zu verlassen, den Worten des Königs werden wir nicht gehorchen, von unserm Gottesdienst zu weichen zur Rechten oder zur Linken" (1. Makk. 2, 21—22).

Nach verschiedenen Siegen über die Feldherrn des Antiochus (1. Makk. 3, 10—4, 36) wird 165 der Tempel unter Lob- und Dank- und Brandopfern wieder eingeweiht (1. Makk. 4, 37—58) und beschlossen, zum Andenken daran, das Tempelweihefest zu begehen Jahr für Jahr „acht Tage lang vom 25. des Monats Chislev an mit Freude und Fröhlichkeit", so daß von nun an auch wieder die Feste gefeiert wurden, worauf auch 2. Makk. 11, 25. 26 führt, wonach Lysias um das Passah des Jahres 164 bereit ist, mit Judas Makkabäus Frieden zu schließen, so daß die Jahvetreuen vor dem Könige Ruhe hatten (1. Makk. 5, 1—68). Zwar zogen Antiochus Eupator, der Sohn des Antiochus Epiphanes und Lysias aufs neue gegen Judäa, besiegten Judas Makkabäus (1. Makk. 6, 4 ff.), schlossen aber auf die Nachricht, daß Philippus, den Antiochus Epiphanes zum Vormund seines Sohnes und Reichsverweser ernannt hatte (1. Makk. 6, 14. 15; 2. Makk. 9, 29), mit einem Heere aus Persien heranrückte, um ihn zu entthronen, mit Judas Makkabäus wieder Frieden und gestatteten den Juden freie Religionsübung (1. Makk. 6, 55—61). Auch 1. Makk. 7, 33 setzt trotz des Kriegszustandes den Fortbestand des Tempelkultus voraus, da einige Priester aus dem Heiligtum und einige Älteste kommen, um den Nikanor freundlich zu begrüßen und ihm das Brandopfer zu zeigen, das für den König Demetrius,

den Sohn des Seleukus, der inzwischen von Rom geflohen und nach der Hinrichtung des Eupator und Lysias König von Syrien geworden war (1. Makk. 7, 1—4; 2. Makk. 14, 1. 2), dargebracht wurde.

Nach 1. Makk. 7, 48 wurde in Jerusalem am 13. Tage des Adar im Jahre 162 nach dem Siege über Nikanor ein großes Freudenfest begangen und dessen jährliche Feier beschlossen. In den Ruhezeiten (1. Makk. 7, 49—50, 57) von 160—158 stand der Feier der Feste nichts entgegen, zumal Alexander Balas, der Sohn Antiochus IV. und sein Gegner Demetrius den Jonathan jeder auf seine Seite zu ziehen suchten, der erstere ihn zum Hohenpriester[1]) (1. Makk. 10, 20) und Statthalter (V. 65) machte, der letztere ihm und den Juden seines Reiches auch in Bezug auf den Tempel, die Feier der Feste (V. 34) und Landbesitz große Vergünstigungen gewährte (V. 26—45), sodaß Jonathan am Laubhüttenfeste des Jahres 152 die heiligen Kleider anzog (V. 21). Dieser Zustand dauerte bis zu seiner Ermordung durch Tryphon 143, daher werden in diesen neun Jahren auch die Feste gefeiert worden sein. Mit sichtlicher Genugthuung berichtet der Erzähler 1. Makk. 13, 41 f.: „im hundert und siebzigsten Jahre (der seleucidischen Ära), d. h. 142 ward das Joch der Heiden von Israel genommen, und das Volk Israel fing an in Urkunden und Verträgen zu schreiben: Im ersten Jahre Simons des Hohenpriesters und Kriegsobersten und Anführers der Juden."

Nachdem er Gaza erobert (1. Makk. 13, 43—48), mußte sich auch die syrische Besatzung der Burg von Jerusalem vor Hunger ergeben, und 141 zog er am 23. des zweiten Monats in die Burg ein „mit Lobgesang und Palmzweigen, mit Cithern und Cymbeln, Lauten und Psalmen und Liedern, weil der größte Feind vertilgt war aus Israel, und er setzte fest, daß jährlich dieser Tag gefeiert werde mit Freuden (1. Makk. 13, 51 f.). „Und es hatte das Land Juda Ruhe die ganze Lebenszeit Simons, und er suchte das Beste seines Volkes, und seine Herrschaft und seine Ehre wurde mit Wohlgefallen gesehen die ganze Zeit" (1. Makk. 14, 4). „Er gab dem Lande Frieden, und Israel war sehr fröhlich" (V. 11), „das Heiligtum schmückte er und vermehrte das heilige Gerät" (V. 15).

Daß von 140 ab die Feste und insbesondere das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert worden ist, bedarf keines weiteren Beweises; es treten auch für diesen Zeitraum die Nachrichten, die Philo und Josephus über die Beobachtung des Passah-Mazzoth-Festes überliefert haben, ein.

55. Zusammenfassung.

1. Innerhalb der priesterlichen Schrift sind drei Schriften, die priesterliche Grundschrift Pg, das Heiligkeitsgesetz Ph und die sekundären Stücke derselben Ps zu unterscheiden.

2. Die Zukunftsthora Ezechiels ist jünger als Pg und Ph.

[1]) Nach Josephus (Ant. XII, 9, 7, vgl. 2. Makk. 14, 3) hatte schon Antiochus Eupator ihn zum Hohenpriester gemacht, als welcher er sich aber nicht behaupten konnte.

3. P mag litterarisch jünger sein als D, sachlich wird es seinen Quellen nach auf jeden Fall ebenfalls vorexilisch sein, und die priesterlichen Thoroth, die ihm zu Grunde liegen, dürfen ein hohes Alter beanspruchen.

4. Seine Abfassung kann in Babylonien erfolgt sein.

5. Auch für Ph (Lev. 23, 4—8) war das Passah-Mazzoth-Fest ein historisch begründetes Fest. Da Lev. 23, 9—14 zwar an sich ein altes Gesetz ist, aber nicht zum Passah-Mazzoth-Gesetz von Ph (Lev. 23, 4—8) gehört, so ist von Erntebeziehungen der Mazzoth auch hier keine Rede.

6. Auch bei Ph gehören Passah- und Mazzoth-Fest eng zusammen, werden aber deutlich unterschieden, daher hat Ph einen Passahabend und sieben Mazzothfesttage.

7. Auch bei Ph ist das Passah-Mazzoth-Fest ein Wallfahrtsfest.

8. Ph setzt auch für den ersten Festtag eine Festversammlung an, steigert daher die Anforderungen gegenüber JE und D, erleichtert sie aber gegenüber D auch wieder, da es für den siebenten Tag nicht wie D gänzliche Enthaltung von der Arbeit fordert. Daher kann Ph älter sein als D und muß nicht jünger sein.

9. Wenn auch die von Ph vorgeschriebenen speciellen Festopfer an den sieben Mazzothtagen bei D und JE fehlen, so bezeugen die mit diesen gleichen Neumondsopfer, daß sie früher vorhanden waren.

10. Das Passah-Mazzoth-Gesetz in Pg ist vollständig erhalten und giebt eine mit den Anordnungen für die erste Passahfeier eng verwobene Darstellung von der geschichtlichen Entstehung und Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes. Exod. 12, 15—20 weist Spuren von späterer Überarbeitung und Erweiterung auf.

11. Auch bei Pg ist das Passah-Mazzoth-Fest ein historisch mnemonisches, und steht das Passah wie bei B, J und D mit der Erstgeburt im Zusammenhang.

12. Zur Feier des ersten Passah gehören die Anordnungen, daß das Passahlamm schon am 10. Tage des Abib ausgewählt, am vierzehnten abends in den Häusern und in Reisekleidung gegessen werden soll.

13. Die Bestimmungen über die Beschaffenheit des Passahlammes, daß es mit bitteren Kräutern und ungesäuerten

Broten unter Zuziehung von Nachbarfamilien und Fremdlingen, die die Beschneidung angenommen, gegessen werden soll, werden zum Teil als Weiterbildungen aufzufassen sein, die die Besitznahme von Kanaan notwendig machte, die in der mündlichen Tradition bestanden und in Pg fixiert wurden; daher sind sie an sich alt und Pg wie Ph in D vorausgesetzt.

14. Allseitig wird zugestanden, daß Exod. 12, 43—50 (Ps) eine Ergänzungsverordnung zu Pg (Exod. 12, 1—20) darstellt, die ein landsässiges Volk voraussetzt.

15. Diese Ergänzungen beziehen sich auf die Teilnahme der Nichtisraeliten am Passah, auf die Verhinderung der Profanation des Opferfleisches.

16. Andere Ergänzungen galten nur für die Auszugsnacht und kamen bei den späteren Feiern modificiert zur Anwendung.

17. Pg kennt auch das Passah-Mazzoth-Fest als Wallfahrtsfest; alle seine Anordnungen, mit Ausnahme der für das erste Passah geltenden, konnten am Centralheiligtum durchgeführt werden und sind durchgeführt worden.

18. Auch Num. 9, 1—14 giebt sich selbst als Ergänzungsverordnung: die Unreinen sollen am 14. Tage des zweiten Monats Nachpassah halten. Der hier auftretende Name korban statt sebach hat wohl zu bedeuten, daß die kanaanäische, an der mincha gebildete tributäre, Opferanschauung Einfluß gewonnen hat.

19. Daß auch Num. 28, 16—25 eine Ergänzungsverordnung ist, geht schon daraus hervor, daß es die Zusatzopfer angiebt, die an den sieben Tagen darzubringen sind.

20. Der Gesamtname des Festes ist hier Passah; diese Zusatzopferordnung braucht nicht erst der späteren Zeit anzugehören, da schon die ältesten Schriftpropheten über die Menge der Opfer klagen, und die Neumondsopfer, die diesen Zusatzopfern gleichen, in alter Zeit erwähnt werden. Daher kann Num. 28, 16—25 an sich alt sein und ist hier an passender Stelle nachgeholt.

21. Von einer agrarischen Bedeutung des Passah und der Mazzoth ist weder bei Ph noch Pg noch Ps die Rede: auch bei Ps ist es ein historisch mnemonisches Fest.

22. Die Bestimmungen über die Beschaffenheit des Passahlammes bezwecken, daß ein in jeder Beziehung vollkommenes Tier zur Verwendung kommen soll.

23. Die bitteren Kräuter sollten am wahrscheinlichsten an die Leiden in Ägypten erinnern.

24. Die Bestimmungen, daß das Passahlamm am Feuer gebraten, nicht aus dem Hause herausgetragen, unzerbrochen bleiben und der Rest verbrannt werden soll, sollten seine Profanation verhüten.

25. Da nach Pg und Ps nur den Gliedern des Bundesvolkes und denen, die es durch die Beschneidung geworden sind, die Teilnahme am Passahmahl gestattet ist, so heben sie damit seinen ursprünglichen Charakter als Bundesmahl hervor, an dem jeder teilnehmen muß, und dem sich keiner entziehen darf und setzen dadurch das Passahmahl als Bundesmahl mit der Bundesthat, der Ausführung aus Ägypten, und dem erstmaligen Bundesopfer, in dem Israel die Annahme des Jahveglaubens, die seit der und durch die Herausführung aus Ägypten geschehen ist, bestätigt, in engsten Zusammenhang, zeugen also auch so dafür, daß das Passahfest, wie es im Pentateuch vorliegt, und wie es Israel seit dem Auszug aus Ägypten feiert, ein historisches Fest ist, sowie daß Pg und Ps sachlich alte Quellen reproducieren, wenn sie selbst auch litterarisch jünger sein sollten. Auch sollte die Bestimmung, daß dem Passahlamme kein Bein zerbrochen werden durfte, vielleicht symbolisieren, daß die, die von dem einen unzerteilten essen, zu einer Gemeinschaft geworden sind.

26. Ob die Mazzoth schon im Alten Testament neben der geschichtlichen Bedeutung die höhere, geistigere der Reinheit des ganzen Hauses und Volkes, der Vertilgung aller sittlichen Unreinheit haben, muß nach den Quellen zweifelhaft bleiben, da sie nichts davon sagen: im Neuen Testament haben sie dieselbe jedenfalls.

27. Von der vorbildlichen Bedeutung des Passahlammes auf Christum sagt das Alte Testament nichts, sondern sie ist erst im Neuen Testament sicher nachweisbar.

28. Auch nach dem Exil ist das Passah-Mazzoth-Fest gefeiert worden; insonderheit ist die Esra 6, 19—22 berichtete Feier desselben für geschichtlich zu halten. Auch die Psalmen und Propheten dieses Zeitraumes bezeugen die Wiedereinrichtung des Kultus und lassen einen Rückschluß darauf zu, daß die Feste gefeiert worden sind, was die Bücher der Makkabäer ausdrücklich bestätigen.

Schluß.

Die Einzelergebnisse der Untersuchung sind am Schlusse jedes Kapitels übersichtlich zusammengestellt, der Verlauf der Entwicklung des Passah-Mazzoth-Festes und -Gesetzes daraus bequem zu ersehen, so daß hier darauf nicht mehr eingegangen zu werden braucht. Es sind nur noch die Hauptergebnisse ganz allgemein zusammen zu fassen.

In Bezug auf die litterarkritischen Fragen wird man wohl sagen dürfen, daß im allgemeinen die Reihenfolge JE, D, P ein zutreffendes Bild von der litterarischen Entstehung und Abfassung des Pentateuchs bezw. Hexateuchs giebt. Nur muß die wahrscheinliche Abfassungszeit dieser Quellenschriften höher angesetzt werden, und in keinem Falle können die litterarkritischen Ergebnisse sachlich über das Alter der in den einzelnen Quellen überlieferten Passah-Mazzoth-Gesetze irgendwie entscheiden.

In Bezug auf die realkritischen Fragen ergiebt sich ferner, daß die Versuche, die Naturbasis des Passah-Mazzoth-Festes in vormosaischer bezw. vorkanaanäischer Zeit irgendwie sicher aufzuzeigen oder auch nur wahrscheinlich zu machen, völlig mißlungen sind. In der ältesten Überlieferung Israels hat sich vielmehr nur die Erinnerung an ein vormosaisches chag erhalten, das ein ursemitisches Wallfahrtsfest war. Wenn jedoch S. 33 Anm. die Ansicht vertreten ist, daß dies alte vormosaische Passah wahrscheinlich ein Mondfest gewesen sei, so ist dieselbe hier zu ergänzen durch Hinweise, die der altbabylonische Kultus giebt, auf die ich während des Druckes durch Herrn Pfr. Dr. Jeremias aufmerksam gemacht worden bin. Bei Heinr. Zimmern (Beitr. zur Kenntnis der babyl. Relig. 1899 = Assyriol. Bibl. ed. Delitzsch XII, 2) ist S. 126 die Rede von einem Reinigungsopfer im Palaste des Königs und es heißt dann, daß besprengt oder bestrichen werden sollen „mit dem Blute dieses Lammes die Oberschwellen . . . und Pfosten rechts und links am Thor des Palastes". Hieraus geht hervor, daß der Exod. 12, 7. 22 erwähnte Brauch ursemitisch war, und Exod. 12, 12—13. 23 infolge eben des Auszuges historische Bedeutung erhielt, während er ursprünglich zu einem Reinigungsopfer gehörte. Auf israelitischem Gebiete tritt uns das Passah als Verschonungsopfer entgegen. Darin zeigt sich ein nicht unbedeutender Wechsel

der Anschauungen. Das babyl.-assyr. pašahu hat die Bedeutung „besänftigen, beschwichtigen". Das geht unzweideutig aus folgenden Stellen hervor: IV R[1]) 7, 22: „Womit kann er" — scil. in der Krankheit — „besänftigen?" was durch die ideographische Zeile authentisch durch „Genesung finden" erklärt wird. IV R, 24, 3: „ihre Trauer besänftigte ich." Sarg. Cyl. 44: „der die Sehnen besänftigt, d. h. geschmeidig macht. Im altbabylonischen Kultus ist also die Vorstellung: der Mensch besänftigt, beschwichtigt die Gottheit durch ein Reinigungsopfer, im altisraelitischen dagegen verschont Gott den Menschen. Es liegt nahe zu fragen, welche von diesen beiden Anschauungen die ältere ist; ich getraue mir kein Urteil, nur das glaube ich sagen zu dürfen, daß, da die meisten babyl. assyr. Ritualtexte u. s. w. aus der Thontafelbibliothek Assurbanipals stammen, der seinerseits wieder aus den uralten Priesterarchiven schöpfte, die bei Zimmern vorhin citierte aus einem Reinigungsritual des königlichen Palastes entnommene Stelle jedenfalls mindestens dem zweiten Jahrtausend angehört, also getrost als vormosaisch bezeichnet werden kann. Hierdurch ergänzen sich auch meine Ausführungen auf S. 138 ff.; S. 142, Nr. 2; S. 147 f.; S. 151 ff.; S. 154 ff.

Ist also eine uralte Parallele zum israelitischen Passah im altbabylonischen Kultus thatsächlich nachgewiesen, die auf eine ursprüngliche Bedeutung als Reinigungsopfer sicher schließen läßt, so ist es doch nie ein Fest der Darbringung der Erstlinge der Herde und des Feldes gewesen und auch nie geworden. Einer Entlehnung des Mazzothfestes aber von den Kanaanäern steht die beiderseitige total verschiedene Opferanschauung entgegen; auch liegt die Darbringung der Ernte- und Tiereparchen ganz und gar nicht auf einer Linie, so daß die von der Graffschen Schule von dieser Voraussetzung aus behauptete Verschmelzung von Passah- und Mazzoth-Fest sachlich unmöglich wird. Da nun von einer ursprünglich agrarischen Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes keine Rede sein kann, so ist die Hypothese derselben Schule, D erst habe ihm eine, noch dazu fingierte, historische Bedeutung beigelegt, gegenstandslos geworden, abgesehen davon, daß D selbst dieser Hypothese, wie auch B und JE, und die älteste Schriftprophetie, widerspricht, so daß die Annahme einer

[1]) D. h. cuneiform Inscript. of W. Asia by Henry Rawlinson. tom. IV, 1881.

deuteronomistischen Bearbeitung der alten Gesetze bei B, J und JE unnötig wird, aber auch sachlich an sich gänzlich unbegründet ist. Die Passah-Mazzoth-Gesetze bei B, J, JE und D führen darauf, daß seit Moses neben denselben noch ausführlichere kultische Thoroth existiert haben, die vom Vater auf den Sohn und erst recht im Kreise der Priester mündlich weiter überliefert wurden. Diese Thoroth, deren hohes Alter die Kritik ja auch anerkennt, auf die auch die Formel „wie ich dir geboten habe", hinweist, waren die Quellen sämtlicher Passah-Mazzoth-Gesetze, daher deren Bestimmungen, auch wenn sie spät fixiert und später in den jetzigen Quellenschriften Aufnahme gefunden haben sollten, sachlich als alt in Anspruch genommen werden dürfen, wo nicht eine Vergleichung ein jüngeres Alter direkt erweist.

Mit Rücksicht auf die Darstellung des Entwicklungsverlaufs des Festes seitens der Kritik (z. B. bei Benzinger, Hebr. Arch. S. 461—478) ist noch zu bemerken, daß dem altisraelitischen Passah-Mazzoth-Feste zunächst alle diejenigen Bestandteile zuzuweisen sind, über die sich in allen Gesetzen konstante Bestimmungen finden, was keine Schwierigkeit hat, wenn man erwägt, daß neben diesen Gesetzen die alten kultischen Thoroth existierten, denen ja diese Gesetze erst entstammen, deren wirkliches Alter also ganz unabhängig von dem Zeitpunkt ihrer litterarischen Fixierung ist. Es ist weiter sachlich nicht mehr zutreffend, den Standpunkt für die Beurteilung der vorexilischen altisraelitischen Kultusentwicklung in D zu nehmen, wie es kritischer Grundsatz ist. D hat den von der Kritik behaupteten Einfluß nie gehabt. Weder hat es aus einem agrarischen ein historisches Passah-Mazzoth-Fest, noch aus heiteren „Volksfesten" „Bußtage" gemacht, und von „dem düstern Ernst" ist bei D um so weniger etwas zu spüren, als es gerade den freudigen Charakter des Passah-Mazzoth-Festes betont und hervorhebt. Wenn von einer Entwicklung schon die Rede sein soll, dann ist sie höchstens gerade umgekehrt verlaufen: die historische Bedeutung des Passah-Mazzoth-Festes konnte unter dem agrarischen Einflusse des kanaanäischen Frühlingsfestes (?) alteriert werden. Auch bei P hat es seinen historisch-mnemonischen Charakter bewahrt: es bleibt „Erinnerung an die göttliche Heilsthat" und wird nicht „selbst eine solche". Sein Opfercharakter ist hier weder gefallen, noch ist es nach P ein häusliches Fest im Gegensatz zu den älteren Gesetzen: keine Be-

stimmung für die zukünftige Feier des Festes führt darauf. Da das Passah nie das Fest der Darbringung der Tiereparchen war, so kann diese „alte Bedeutung auch nicht geschwunden" sein. Auch bei P ist von einer agrarischen Bedeutung des Mazzoth-Festes nicht die geringste Spur, da die Darbringung der Gerstengarbe sachlich zum wirklichen Erntefeste, d. h. dem Wochenfeste gehört, auch das Gesetz darüber deutlich vom Gesetze über das Passah-Mazzoth-Fest geschieden ist. Weder steigert P die Opfer (Num. 28), da die ältesten Schriftpropheten schon über ihre Häufung klagen, auch gerade die Mussaphopfer durch die für die alte Zeit bezeugten Neumondsfestopfer, denen sie gleichen, sachlich gedeckt sind, noch hat P den Umfang des Festes um einen Tag vermehrt. *Somit hat sich das Schema, nach dem die Schule Grafs die Entwicklung des Passah-Mazzoth-Festes verlaufen läßt, als richtig nicht bewährt.* Das Passah-Mazzoth-Fest ist seit Moses Zeit — wenn auch nicht regelmäßig und nicht unter allgemeiner Beteiligung vor dem Exil — gefeiert worden, aber auch sonst wäre die so beliebte Schlußfolgerung von der Nichtbeobachtung auf das Nichtvorhandensein des Passah-Mazzoth-Gesetzes in alter Zeit abzulehnen. Seit dem Auszug aus Ägypten und der damit engverbundenen Annahme des Jahveglaubens ist Israel Jahves Volk, seine Geschichte *Heilsgeschichte*, und nur als solche ist sie überhaupt zu verstehen.

BS1196.5 .F2S2
Das Passah-mazzoth-fest nach seinem
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00033 7883